BIBLIOTECA DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA

PIERO MARTINETTI

ANTOLOGIA PLATONICA



G. B. PARAVIA & C.

Libri di
GIOELE SOLARI

. PARAVIA & C. - Roma-Napoli-Palerm

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA E PEDAGOGI

NUOVA EDIZIONE

Ricostituita e riordinata con criteri rigorosamente scientifici, la nostr *Biblioteca di Filosofia e Pedagogia* raccoglie in accurate, nitide ed elegan edizioni, criticamente commentati da insigni cultori delle scienze filosofich i testi delle migliori opere, che hanno segnato un orma nel cammino dell scienza dell'educazione.

Alengry F. — L'educazione su le basi della psicologia e della morale. Prefazione di L. Credaro . . . . L. 14 –
Amiel E. F. — Giornale intimo. Frammenti scelti e tradotti da M. Ghiringhelli. Studio introduttivo di C. Pascal. Prima ed. italiana » 15 –
Antoniano S. — Dell'educazione cristiana e politica dei figliuoli. Libri tre. Scritto ad istanza di San Carlo Borromeo. Nuova edizione a cura e con introduzione di L. Pogliani . . . . » 18,5
Aristotele. — Dell'anima. Versione e note di P. Eusebietti . . . » 13 –
Barillari M. — Il principio del diritto nella filosofia di A. Rosmini » 7 –
Benetti Brunelli V. — Il rinnovamento della politica nel pensiero del secolo XV in Italia . . . . » 19 –
Bongioanni F. M. Pedagogia missionaria . . . . » 11 –
Calò G. — Maestri e problemi di filosofia. Studi e scritti vari. Vol. I » 18 –
Volume II . . . . » 18 –
Capponi G. — Pensieri sulla educazione. Con intr. e note di G. Vidari » 3,5
Carlyle T. — Pagine scelte e pensier. Trad. e present. di A. Biancotti » 10 –
Celi G. — Nuovi elementi di filosofia, ad uso specialmente dei Licei
Vol. I - Psicologia . . . . » 12 –
Vol. II - Logica . . . . » 14 –
Vol. III - Etica, preceduta da un quadro storico . . . . . » 15 –
Colozza G. A. — Il giuoco nella psicologia e nella pedagogia, con prefazione di N. Fornelli . . . . » 7 –
— Del potere d'inibizione. Nota di pedagogia . . . . » 6 –
— L'immaginazione nella scienza. Appunti di psicologia e pedagogia » 10 –
— Lo sforzo per l'arte e per l'educazione artistica . . . . . . » 10 –
Compayré G. — L'adolescenza. Studi di psicologia e pedagogia. Traduzione dal francese, con prefazione di Zino Zini . . . . » 7,5
— Storia della pedagogia. Traduzione di A. Valdarnini . . . . » 12,5
— Pedagogia teoretica e pratica. Proem., trad., aggiun. di A. Valdarnini » 7 –
— Lo svolgimento intellettuale e morale del bambino. Con proemio di A. Valdarnini . . . . » 11 –
Cornelius G. — Pedagogia dell'arte. Traduzione dal tedesco del dott. Pirro Marconi, con prefazione di G. Rensi . . . . » 10 –
De La Sizeranne R. — Ruskin e la religione della bellezza. Versione dal francese di B. Revnaldi . . . . » 12,5
Di Gianlorenzo V. — Nozioni di filosofia elementare . . . . . » 8 –
Emerson R. W. — La guida della vita. Traduzione e introduzione di D. Pettoello . . . . » 15 –
Eucken R. — Religione e verità. Traduzione di G. Monticelli . » 18 –
Fichte G. A. — La missione dell'uomo e del dotto. Traduzione e introduzione di G. Perticone . . . . » 7 –

PIERO MARTINETTI

ANTOLOGIA PLATONICA



1939

G. B. PARAVIA & C.

TORINO - MILANO - PADOVA - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO



Società An. G. B. Paravia & C.
Torino - Corso Vittorio Emanuele II, 199
192 (B) 1939-XVII. 14836.



INTRODUZIONE

Platone nacque verso il 427 a. C. ad Egina: ma era ateniese e di famiglia ricca e nobile· suo zio materno era il famoso Crizia, fautore dell'illuminismo, che prese viva parte alle lotte intestine di Atene e fu il capo dei trenta tiranni. Si attaccò verso i vent'anni a Socrate: ciò che lo attirò verso di lui fu probabilmente il motivo stesso che attirava tanti giovani verso i sofisti: il desiderio di prepararsi con un'educazione filosofica alla vita politica. Ma le vicende della sua città diedero alla sua attività un altro indirizzo. Il governo dispotico e sanguinario dei Trenta, come il governo democratico che sorse dopo la loro caduta (403), furono per lui sorgente di amare delusioni: la condanna di Socrate per opera della democrazia gli tolse ogni velleità di partecipazione alla vita pubblica. È giusto ricordare che Platone non fu presente alla sua morte (Fedone, 59 B). Fu egli impedito da malattia? Noi non lo sappiamo. Nei primi anni dopo la morte di Socrate, salvo un breve soggiorno a Megara, Platone passò la maggior parte del tempo ad Atene. In questi anni pubblicò probabilmente i primi dialoghi, forse già composti o ideati mentre Socrate era ancora in vita. Verso il 390 egli avrebbe intrapreso un lungo viaggio in Egitto ed a Cirene; ma il fatto è seriamente messo in dubbio. Certo è invece che verso il 389 passò nell'Italia meridionale, dove ebbe agio di conoscere da vicino il pitagorismo e strinse amicizia col pitagorico Archita, filosofo, matematico ed uomo di stato, che era a Taranto a capo del governo. In lui egli trovò realizzata quell'unione che fu il sogno di tutta la sua vita: l'unione dell'uomo di stato col filosofo. Dall'Italia passò in Sicilia accogliendo l'invito che Dionigi I, tiranno di Siracusa e mecenate di poeti e di filosofi, gli aveva rivolto. Probabil-

mente ciò che mosse Platone a visitare la corte fastosa e dissoluta del tiranno siciliano fu anche la speranza di veder realizzata la sua più costante aspirazione: fin da giovane infatti, egli aveva sentito un vivo impulso ad occuparsi di politica (Lettera VII 324 C) e già fin d'allora aveva concepito la filosofia sopratutto come strumento della riforma della corrotta costituzione politica. Che cosa destò in Dionigi un rapido malumore contro Platone? Noi lo ignoriamo. L'unico risultato del viaggio fu l'amicizia stretta con Dione, cognato del tiranno. Poco tempo dopo il suo arrivo egli fu costretto a ripartire e ad imbarcarsi su d'una nave, che le circostanze costrinsero ad approdare ad Egina. Ora gli Egineti erano allora in guerra con Atene: ogni Ateniese che cadeva nelle loro mani era condannato alla morte od alla schiavitù. Platone fu fatto schiavo: per fortuna fu riconosciuto da un ricco cirenaico, che lo riscattò e gli permise di rientrare ad Atene (388).

Gli anni seguenti vennero consacrati da Platone alla fondazione ed alla direzione dell'« Accademia », una specie di scuola di educazione filosofica e politica, così chiamata da « Academo », un antico eroe ateniese, che era il patrono del luogo ov'essa era sorta. L'istituto possedeva uno statuto ed un patrimonio proprio: quali fossero i metodi d'insegnamento non ci consta. Esso comprendeva delle sale per i corsi e per gli allievi: un locale consacrato alle Muse (museo) conteneva i libri e le collezioni scientifiche. L'istituto durò a lungo e fu soppresso solo, dopo circa novecento anni di vita, nel 529 d. C. da Giustiniano.

Nel 367 Platone, che anche nella fondazione dell'Accademia si era proposto un fine politico, credette gli si aprisse di nuovo l'occasione di diventare il riformatore d'uno stato: quando a Siracusa, morto il vecchio Dionigi, gli succedette il figlio trentenne, che sembrò desideroso di ricevere gli insegnamenti di Platone e di lasciarsi guidare da lui nella direzione dello stato. Alle istanze del giovane principe si erano forse aggiunte quelle del suo amico Dione. Ma egli trovò a Siracusa una situazione ben diversa da quella sperata: Dione fu bandito tre mesi dopo l'arrivo di Platone e Platone stesso finì per essere tenuto dal tiranno in una custodia sospettosa e poi lasciato libero nel 365 con la promessa che sarebbe tornato. Ed infatti Platone si lasciò indurre nel 361 e dalle insistenze di Dionigi II, che pro-

vava una certa vanità nell'avere il grande filosofo alla sua corte, e dalla speranza di aiutare il suo amico Dione, il quale attendeva di veder revocato il suo bando. Ma il risultato fu una nuova e più grave delusione: Platone finì per restare in una specie di pericolosa prigionia, dalla quale lo liberò l'amico Archita che spedì una nave con un'ambasciata ed ottenne dal tiranno la libertà di Platone. Dopo la partenza di Platone (360) Dione tornò in Sicilia con un nucleo di partigiani e cacciò da Siracusa Dionigi II: ma pochi anni dopo fu egli stesso ucciso. Dopo l'insuccesso e la morte di Dione, che era stato per Platone il discepolo prediletto ed incarnava ai suoi occhi il re filosofo, Platone cessò d'interessarsi di politica. Egli continuò a scrivere e ad insegnare nella sua Accademia fino alla morte che lo colse, più che ottantenne, nel 348-7.

Noi conosciamo ben poco la sua figura morale e non sappiamo quanto siano fondate le accuse che gli furono mosse da alcuni antichi. Certo tre cose oscurano il suo carattere filosofico. La prima è la sua eccessiva preoccupazione politica, alla quale troppo spesso subordinò anche la sua filosofia; la seconda è il fatto di avere abbandonato il suo maestro nelle ultime ore. La terza è la sua eccessiva indulgenza nel giudicare le perversioni dell'amore, familiari alle classi aristocratiche della Grecia d'allora.

Platone è il solo filosofo antico del quale ci siano pervenuti tutti gli scritti: a ciò contribuì senza dubbio anche il loro valore letterario. Essi hanno questo carattere: che, ad eccezione dell'*Apologia*, di tredici lettere e d'una piccola raccolta di definizioni, essi sono tutti redatti in forma dialogica. Egli adottò probabilmente questa forma mosso dall'esempio del suo maestro, Socrate, che esprimeva le sue idee filosofiche conversando e confutando: anche altri discepoli di Socrate, come Antistene, Aristippo, Eschine, scrissero delle composizioni dialogate. Ma dovette concorrervi anche il temperamento artistico di Platone, a cui ripugnava la gravità pedantesca di un'esposizione didattica. Il personaggio centrale dei suoi primi dialoghi è sempre Socrate: che però si eclissa sempre più nei dialoghi posteriori e scompare del tutto nella grande ultima opera, nelle *Leggi*. In questa diversità del *rôle* di Socrate si rispecchia il mutamento progressivo del punto di vista: che nei primi dialoghi riproduce senza grandi alterazioni la dottrina di Socrate e in

seguito se ne allontana sempre più verso una concezione personale, nella quale prevalgono gli elementi pitagorici ed eleatici.

Non tutti gli scritti pervenuti a noi sotto il nome di Platone sono riconosciuti dalla critica: già gli antichi respingevano come apocrifi o come sospetti alcuni dei dialoghi di minore importanza. I moderni estesero questo sospetto anche ad alcuni dei dialoghi maggiori; ma l'autenticità di questi si può dire oggi concordemente riconosciuta. Un problema ben più grave, nel quale le opinioni sono anche oggi discordi, è quello del loro ordine cronologico: una questione di grande importanza per la determinazione dello svolgimento del pensiero platonico. Tuttavia anche in questo punto è possibile, almeno quanto alle linee generali, riconoscere un certo accordo. La posizione rispettiva dei singoli dialoghi è sempre ancora incerta: ma è generalmente (se non unanimamente) accolto un ordine dei gruppi, che dai dialoghi del periodo socratico va, attraverso le grandi composizioni dell'età matura (*Fedone, Convito, Fedro, Repubblica, Teeteto*), ai dialoghi del periodo dialettico (*Parmenide, Sofista, Politico, Filebo*) ed alle ultime sintesi del *Timeo* e delle *Leggi*.

Il carattere stesso degli scritti platonici, che seguono l'evoluzione del suo pensiero, e la libertà estrema della trattazione, che inquadra e spesso nasconde in una cornice storica o drammatica l'indagine filosofica vera e propria, rendono estremamente difficile una visione d'insieme. In Platone il letterato prende ancora molto spesso il sopravvento sul filosofo con pregiudizio della precisione razionale e della perfezione sistematica. « In Platone la scienza non è ancora scompagnata dall'arte e perciò non bastano i canoni della scienza a giudicare dell'opera sua, ma i concetti dell'arte altresì devono essere tenuti in conto, chi voglia giudicare rettamente » (FRACCAROLI). Non è possibile anzi nasconderci che al valore estetico non corrisponde sempre un pari valore filosofico. Anche in mezzo alle prolissità, ai giuochi sofistici ed alle divagazioni mitiche risplendono sempre le divinazioni profonde, e sovente ironiche, d'una mente altissima. Ma essa sembra sovente arrestarsi con compiacenza in questi giuochi dello spirito, i quali nascondono la concatenazione precisa del suo pensiero sotto un'abbondanza di futili particolari. I commentatori (e non solo i commentatori antichi) hanno troppo spesso dato un'importanza eccessiva a

questi fronzoli dialettici dell'opera platonica ed hanno qualche volta anche cercato in essi un'immaginaria sapienza trascendente. Del resto Platone stesso dichiara nella lettera VII (341 E) di non aver voluto esporre chiaramente le sue idee in modo accessibile a tutti: come Maimonide egli vuole lasciar trasparire la sfera d'oro della verità attraverso le maglie della rete d'argento ai pochi intelligenti, che dalle sue leggere indicazioni sono capaci di riscoprirla essi stessi. Una seconda causa di oscurità è la mescolanza della speculazione con il mito. Il mito è per Platone una finzione destinata a suggerire con tutta l'approssimazione possibile una verità quando questa non è speculativamente determinabile in modo preciso nei suoi particolari. Così, per esempio, la retribuzione delle opere nell'al di là è per Platone una verità filosofica: nessun uomo di buon senso potrà tuttavia arrogarsi di fissare il come: qui soccorre il mito, che, traducendo la verità in immagini necessariamente inadeguate (sulle quali Platone stesso esercita qualche volta la sua ironia), esprime con ciò stesso i limiti delle sue pretese. Ma questo può essere chiaramente fissato solo in astratto: in concreto è spesso difficile separare nettamente i due elementi. La creazione delle anime nel *Timeo* è, per esempio, un mito: ma non è un mito allora tutta l'attività del demiurgo? E che cosa si nasconde sotto il mito della creazione? Un'ultima causa d'oscurità, e non la meno importante, è l'incostanza e l'imprecisione della sua terminologia. Chi può dire, per esempio, con sicurezza quanti sensi e quali abbia nel *Parmenide* il verbo «essere», sul quale pure è imperniata, nella seconda parte, tutta la discussione?

Un'esposizione complessiva, semplice, ridotta alle linee essenziali, fondata su d'una scelta di testi, è forse quindi per la conoscenza di Platone più utile che la lettura isolata dell'uno o dell'altro dei suoi dialoghi, anche dei maggiori. E questa visione complessiva ha un'importanza tanto più essenziale in quanto Platone, come i grandi filosofi dell'antichità classica, non ha per noi soltanto un interesse storico. Gran parte della nostra cultura spirituale è d'origine greca: anche quelli che non hanno mai letto Platone stanno sotto la sua influenza, si servono dei suoi concetti, agitano problemi che hanno avuto origine nel suo pensiero. A questo interesse meramente culturale si aggiunge anche, oggi, un interesse religioso. In mezzo alla corruzione ed alla decadenza del mondo greco Platone accolse in sè

la severa predicazione socratica e la svolse in un sistema di pensieri che ebbe per l'umanità il valore d'una rivelazione e si propagò attraverso i secoli come un richiamo delle anime alla loro patria eterna. Anche noi oggi attraversiamo un'età altrettanto oscura, in cui le correnti più torbide della vita minacciano di travolgere le forme più delicate e più alte dello spirito. Anche a noi quindi la sua voce profetica può essere ancora un ammaestramento salutare, un'assicurazione ed un conforto. « Dante beve nel Paradiso terrestre, sulla cima del monte del Purgatorio, dalle acque di Lete per cancellare la memoria delle cure terrene e del peccato e poi dalle acque di Eunoe per vivificare lo spirito e prepararlo alla visione del Cielo. Gli scritti di Platone sono per noi Lete ed Eunoe ad un tempo: essi ci liberano dai limiti dell'esistenza temporale e ci aprono la via ad una visione ideale del mondo » (Caird).

CAPITOLO I.

Il pensiero Socratico.

1. Nonostante le contraddizioni che sono state a più riprese elevate, l'interpretazione tradizionale, che assegna i primi dialoghi ad un periodo «socratico», nel quale Platone segue più o meno fedelmente la dottrina del maestro, è sempre ancora la tesi più verisimile. Ciò che Platone ha ricevuto da Socrate è essenzialmente il profondo *pathos* morale che anima specialmente alcune fra le più antiche composizioni (*Apologia*, *Critone*, *Gorgia*, *Fedone*) e che, sebbene più tardi passi in seconda linea dinanzi ad altri motivi, non è mai scomparso interamente dalla speculazione platonica. Esso non è certo una creazione dello spirito platonico: chi ciò afferma mostra di misconoscere tutto quanto sappiamo del carattere morale di queste due grandi personalità. Anzi, pur riconoscendo tutto il valore dell'opera filosofica di Platone, noi possiamo dire che il più grande merito suo è di averci conservato l'immagine fedele dell'ultimo periodo di vita del suo grande maestro: le pagine del *Fedone*, che ne narrano la morte, hanno le loro uguali soltanto nel Vangelo. Riferisco qui le ultime pagine, dove Platone narra come Socrate, dopo d'aver parlato delle speranze dell'immortalità e della serenità, con cui il saggio deve affrontare la morte, accostandosi il momento di morire, si accinge agli ultimi preparativi.

Voi, caro Kebes e Simmia e gli altri, vi accingerete un giorno, ciascuno alla sua ora, a questo viaggio; me invece chiama oggi il destino: e mi sembra quasi tempo che io vada al bagno, perchè è meglio che io beva il

veleno dopo preso il bagno e risparmii alle donne la pena di lavare un cadavere.

Quando Socrate ebbe finito di parlare, Critone disse: Ebbene, caro Socrate, non hai tu niente da raccomandare a quelli che sono qui ed a me circa i tuoi figliuoli o qualunque altra cosa, nella quale noi potessimo farti cosa gradita?

Niente altro, caro Critone, se non ciò che vi ho sempre raccomandato: che voi abbiate cura di voi stessi: così voi renderete servizio a me, ai miei ed a voi stessi in ciò che farete, anche se ora non me lo promettete: che se voi trascurerete voi stessi e ciò che ho detto ora e prima non sarà per voi una guida nella vita, tutte le promesse e le proteste che mi potreste fare oggi non servirebbero a nulla.

Noi faremo tutto quello che potremo, rispose Critone. Ma come dobbiamo seppellirti?

Come vorrete, se potrete avermi ed io non vi sfuggirò. E con un sorriso tranquillo disse a noi: Il nostro Critone, cari amici, non può persuadersi che io sono quel Socrate che adesso vi parla e dispone tutto quello che dice: ma pensa che io sia colui che egli vedrà fra breve cadavere e mi chiede come deve seppellirmi. Tutto quello che io vi ho esposto a lungo e cioè che io, dopo che avrò bevuto il veleno, non resterò più fra voi, ma andrò incontro a qualche destino migliore, egli credeva che io ve lo dicessi — almeno così sembra — per consolare voi ed anche me stesso. Io vi prego dunque d'essere garanti per me di fronte a Critone, ma nel senso contrario a quello in cui egli fu garante per me di fronte ai giudici. Egli garantì che io non sarei fuggito: voi dovete invece garantire che io, quando sarò morto, non resterò qui, ma me ne andrò via immediatamente, perchè Critone sopporti più facilmente la mia morte e non si disperi vedendo bruciare o seppellire il mio corpo, come se io soffrissi dei grandi mali, e non dica

ai miei funerali: che egli espone Socrate, che egli accompagna o seppellisce Socrate. Perchè tu devi sapere, caro Critone, che esprimersi male non vuol dire solo incorrere in una negligenza, ma anche far del male alle anime. Bisogna invece prendere la cosa con coraggio e dire che tu seppellisci il mio corpo; tu poi seppelliscilo come ti piace e nel modo che tu credi più conforme alle leggi.

Poichè ebbe detto questo si alzò e passò in una stanza per bagnarsi: Critone lo seguì e Socrate ci pregò di attenderlo. Noi l'attendemmo parlando fra noi delle cose dette ed esaminandole, poi discorrendo della grande disgrazia che ci aveva colpiti: noi ci consideravamo come dei figli privati del padre e condannati a passare il resto della vita come orfani.

Quando egli fu uscito dal bagno, gli vennero condotti i figli — egli ne aveva tre, dei quali uno già grandicello — e si fecero entrare le donne di casa sua: egli parlò con loro in presenza di Critone e poichè ebbe detto quanto voleva, fece uscire le donne e i figliuoli e ritornò a noi. Il tramonto del sole era già imminente perchè egli era restato a lungo nella stanza vicina. Rientrando dalla stanza si sedette: ed aveva scambiato con noi poche parole quando entrò il servo degli Undici e disse: Caro Socrate, io non ho da rimproverarti ciò che debbo di solito rimproverare agli altri, che, quando io, per incarico dell'autorità, vengo ad ordinar loro di bere il veleno, si adirano con me e mi maledicono. Perchè in tutto questo tempo io non solo ho trovato in te l'uomo più nobile, più mite, più buono di tutti quelli che sono passati qui, ma sono anche ora fermamente convinto che tu non sei adirato con me, ma con quelli che sono causa della tua disgrazia e che tu sai bene chi siano. Adesso tu sai che cosa io vengo ad annunziarti: addio e guarda di sopportare con fermezza l'inevitabile. E dopo si volse piangendo e si ritirò. Socrate guardandolo disse: Addio anche a te: io farò come tu dici. E voltosi

a noi disse: Quanta gentilezza in quest'uomo ! Durante tutto il tempo che io ho passato qui egli veniva a vedermi e si tratteneva con me: era il migliore degli uomini ed ora come mi piange con tutto il cuore! Ma andiamo, Critone, obbediamogli: che qualcuno mi porti il veleno, se è già stato tritato e, se no, che costui stesso lo triti.

Ma io credo, caro Socrate (disse Critone), che il sole è ancora sui monti e non è ancora tramontato. E poi io so che altri hanno bevuto il veleno molto dopo l'ordine ricevuto: che essi hanno mangiato abbondantemente e bevuto e goduto dei loro amori. Non affrettarti quindi, chè c'è tempo ancora.

È ben naturale, caro Critone, che quelli, dei quali tu parli, facciano così, perchè essi pensano che sia tanto di guadagnato: ma è anche naturale che io non faccia così. Perchè io credo che la sola cosa che guadagnerei col ritardare sarebbe di rendermi ridicolo ai miei stessi occhi cól mostrarmi così desideroso della vita e col cercare di risparmiarla quando essa è alla fine. Fa dunque così come dico.

Ciò udito, Critone fece segno allo schiavo che gli stava vicino. Lo schiavo uscì e dopo essere rimasto qualche tempo tornò con quello che doveva dare il veleno e che lo portava già tritato in un bicchiere. Quando Socrate lo vide, gli disse: Bene, amico: ma tu, che sai, dimmi che cosa devo fare. Nient'altro rispose l'altro, che di passeggiare dopo che avrai bevuto finchè ti senta le gambe pesanti e allora coricarti: così farà il suo effetto. Nello stesso tempo gli porse il bicchiere. E Socrate tranquillissimo, senza tremare, senza mutar colore nè aspetto, ma guardando l'uomo, come era solito, con i grandi occhi aperti, gli disse: È lecito fare una libazione con un poco di questa bevanda? Caro Socrate, rispose l'uomo, noi ne tritiamo solo quel tanto che crediamo sia necessario. Capisco, disse Socrate, ma mi sia lecito almeno di pregare, com'è giusto, gli dèi perchè essi rendano facile

il mio passaggio: questo io loro chiedo: che essi mi esaudiscano! E, ciò detto, accostò il bicchiere alla bocca e lo vuotò con viso sereno e tranquillo.

I più di noi avevano avuto fino allora la forza di trattenere il pianto (1): ma quando lo vedemmo bere, non fummo più padroni di noi; per me, le lacrime mi caddero in abbondanza e con violenza, così che io dovetti coprirmi col mantello per piangere liberamente su me stesso. Perchè non era la disgrazia di Socrate che io piangevo, ma la mia, pensando quale amico io stavo per perdere. Critone, non potendo trattenere il pianto, si era anche prima di me alzato e tirato da parte: ed Apollodoro, che già prima non aveva cessato di piangere, si mise allora a singhiozzare e ad urlare in modo che il suo dolore commosse tutti ad eccezione di Socrate, il quale disse: Che cosa fate, amici? Io ho mandato via le donne specialmente per non assistere alle loro debolezze: perchè, come ho sentito dire, è bello morire in divoto silenzio. Quando noi udimmo ciò, ci vergognammo e ci sforzammo di reprimere le lacrime. Intanto egli, sentendo le gambe appesantirsi, si pose a giacere sul dorso come gli aveva raccomandato l'uomo del veleno. Nello stesso tempo questi si appressò e dopo d'aver osservato un poco i piedi e le gambe, gli serrò il piede con forza e gli chiese se lo sentiva. Socrate rispose di no. Dopo gli serrò le gambe e ci mostrò, portando le mani sempre più in alto, come il corpo si raffreddava e si irrigidiva. Poi toccandolo ci disse che, quando il freddo fosse arrivato al cuore, Socrate sarebbe morto. Già tutta la parte inferiore del corpo era fredda: quando egli, scoprendosi, chè era coperto, disse: Noi siamo debitori, caro Critone, d'un gallo ad Esculapio (2): non dimenti-

---

(1) Chi è introdotto da Platone a parlare in prima persona è Fedone, scolaro prediletto di Socrate, che assistette alle sue ultime ore.

(2) Era il solito sacrificio che si offriva, come ringraziamento per la guarigione. Socrate vuol dire che egli ringraziava gli dèi, i quali, con una morte serena, lo guarivano liberandolo dalla vita terrena.

carti di pagare questo debito. Queste furono le ultime sue parole. Sarà fatto, rispose Critone: ma tu pensa se hai ancora qualche cosa a dirci. Socrate non rispose più: ma fece qualche tempo dopo un movimento; l'uomo lo scoprì ed i suoi sguardi erano fissi. Quando Critone vide ciò, gli chiuse la bocca e gli occhi.

Ecco, caro Echecrate, quale è stata la fine del nostro amico, dell'uomo che fu, possiamo dire, il migliore di tutti quelli da noi conosciuti e nello stesso tempo anche il più saggio ed il più giusto.

(*Fedone* 115 A - 118).

2. La filosofia platonica non è solo un sistema di astrazioni, ma è un indirizzo spirituale che ha le sue radici nel vivo movimento del pensiero greco nel V° secolo ed inserisce la sua azione in tutto lo svolgimento connesso con la riforma socratica e rappresenta, come Socrate, una riforma radicale, ma nello stesso tempo anche una continuazione dell'illuminismo sofistico. Ogni corrente illuministica è sempre l'energico richiamo ad una concezione personale e viva delle cose di fronte alla tradizione, una reazione contro l'abitudine, che è ignoranza inconscia di essere tale. Socrate considerava come suo primo compito — ed in ciò l'opera sua era parallela a quella dei sofisti — il portare gli spiriti alla coscienza di quest'ignoranza e il dimostrare loro così la necessità d'una riflessione razionale sui problemi più importanti della vita.

Socrate. Se dunque riguardo al giusto ed all'ingiusto, al bello ed al turpe, al male ed al bene, all'utile ed al suo contrario riconosci di essere incerto nelle tue risposte, non è evidente che quest'incertezza viene da ignoranza?

Alcibiade. È evidente.

S. È dunque così: quando lo spirito ignora qualche cosa, esso è necessariamente, riguardo a ciò, nell'incertezza.

A. E come no?

... *S.* Esaminiamo dunque insieme questo punto. Quando tu ignori qualche cosa e sai di ignorarla, sei

intorno ad essa incerto? Per esempio, la preparazione dei cibi tu sai che la ignori.

A. Completamente.

S. Dunque riguardo ad essa giudichi stando incerto o ti rimetti a chi la conosce?

A. Mi rimetto.

S. E se fossi su d'una nave, opineresti se bisogna volgere il timone da una parte o dall'altra e, non essendone pratico, rimarresti incerto o, rimettendoti al pilota, staresti in disparte?

A. Mi rimetterei al pilota.

S. Tu non sei quindi incerto circa le cose che ignori, se sai di ignorarle.

A. Non mi sembra.

S. Comprendi dunque che anche i falli nell'azione nascono da questo genere d'ignoranza, per la quale chi non sa pur crede di sapere?

A. Come puoi dire questo?

S. Noi ci accingiamo ad agire quando crediamo di conoscere quello che facciamo.

A. È così.

S. Mentre quando non si crede di conoscere, lo si rimette ad altri.

A. È vero.

S. Così quelli che non sanno (e sanno di non sapere) non peccano perchè lasciano (delle cose che non sanno) la cura ad altri.

A. Certamente.

S. Chi sono dunque quelli che peccano? Non certamente quelli che sanno.

A. No davvero.

S. Dunque se quelli che peccano non sono quelli che sanno, nè, di quelli che non sanno, coloro che sanno almeno di non sapere, non restano se non quelli che non sanno, ma credono di sapere.

A. Nessun altro che questi.



S. Questa è dunque l'ignoranza che è causa dei mali: vituperevole ignoranza.

A. Certamente.

S. E quando essa verte circa le cose più importanti, non è allora la più funesta e vergognosa ignoranza?

A. Assolutamente.

S. Mi puoi tu nominare qualche cosa che sia al disopra del giusto, del bello, del buono e dell'utile?

A. No senza dubbio.

S. Non è su questo che tu riconosci d'essere incerto?

A. Sì.

S. E se tu sei così incerto, non è chiaro, da ciò che abbiamo detto, che non solo ignori le cose più importanti, ma che, pur ignorandole, credi di saperle?

A. Vi è pericolo che sia così.

(*Alcibiade I* 117 - 118 B).

L'ignoranza, di cui qui parla Socrate, è l'ignoranza presuntuosa dell'empirismo volgare di tutti quelli che credono di poter dirigere la vita con le idee banali correnti, accettate il più delle volte ad occhi chiusi, e questa ignoranza e questa presunzione portano poi anche nella vita pubblica. L'opera più essenziale dell'educazione spirituale è quella di portare in primo luogo l'individuo a riconoscere la propria ignoranza.

Forestiero eleate. L'educazione mi pare si possa dividere in due: una che sembra più rozza e vuol persuadere coi ragionamenti e un'altra che mi sembra più raffinata. La prima si riduce all'antica e tradizionale usanza della quale si sono sempre serviti ed ancora oggi si servono i padri verso i figli, quando questi commettono un fallo, e che consiste nel rimproverarli o nell'esortarli dolcemente. Noi potremmo chiamarla nel suo complesso l'educazione ammonitrice. Quanto all'altra, sembra per contro ad alcuni, che hanno cercato di darcene con diligenza la ragione, che l'ignoranza sia sempre involontaria e che colui che si crede sapiente non ammette di essere ammaestrato rispetto a ciò che egli crede di sapere; cosicchè

l'educazione ammonitrice spende molta fatica per ottenere ben poco. Quindi a cacciar via questa presunzione essi adottano un'altra via. Quando alcuno crede di intendersi d'una cosa della quale in realtà non si intende, essi ne sottopongono facilmente ad esame le errate opinioni e, collegandole razionalmente, le mettono in rapporto le une con le altre mostrando che esse si contraddicono sugli stessi oggetti considerati negli stessi rapporti e sotto lo stesso punto di vista. Ciò vedendo, quest'uomo si irriterà con se stesso, ma diventerà più docile con gli altri e in questo modo si libererà dalle grandi e pericolose illusioni che si era fatto circa se stesso: e questa liberazione è la più gradita per quelli che vi cooperano e la più sicura per colui che la subisce. Quelli che operano questa purificazione pensano come i medici rispetto al corpo, i quali giudicano che il corpo non possa profittare degli alimenti che gli vengono offerti se prima non espelle tutto ciò che lo imbarazza. Così quelli pensano che l'anima non possa trar profitto dalle cognizioni che le sono offerte se prima non la si porta, per mezzo della confutazione, a vergognarsi di se stessa e non si espellono tutte le opinioni che ostacolano il conoscere, se non la si rende pura e capace di riconoscere i limiti del suo sapere... Da tutto ciò dobbiamo concludere, caro Teeteto, che la confutazione è la più importante ed efficace purificazione e che colui che resiste a questa purificazione, fosse anch'egli il gran re, è sempre ancora impuro nella parte essenziale di se stesso e perciò è incolto e deforme in rapporto a quelle cose per le quali l'uomo, che vuole essere veramente felice, dovrebb'essere nel più alto grado bello e puro.

(*Sofista* 229 D - 230 D).

È quindi già un principio di saggezza il riconoscere la propria ignoranza: solo quelli che la riconoscono possono desiderare il sapere.

Degli dèi nessuno tende alla saggezza o desidera diventare saggio perchè egli è già tale: e così nessun uomo, se egli è già saggio, vi aspira. Ma ad essa non tendono nemmeno gli ignoranti, nè la desiderano. Perchè in questo sta appunto la miseria dell'uomo ignorante, che, egli, senza essere un uomo nè buono nè saggio, crede di esserlo. Ora nessuno desidera le cose delle quali crede di non difettare. Quelli che desiderano la saggezza sono dunque quelli che stanno di mezzo fra gli uni e gli altri, fra i sapienti e gli ignoranti.

(*Convivio* 204 A-B; si cfr. *Liside* 218 A).

Anche i Sofisti avevano con Socrate il merito di propugnare la necessità di una più profonda cultura intellettuale e di un approfondimento dei problemi della vita morale e sociale. Essi avevano in comune il principio che l'eccellenza dell'uomo — la « virtù » — può essere il risultato dell'insegnamento. Il programma che Protagora espone (nel dialogo che porta il suo nome) è in fondo quello d'un'educazione civile e politica e non differisce sostanzialmente, quanto al fine, dalle idee socratiche.

Quando tutti fummo seduti, Protagora mi disse (1): Adesso che anche questi (Prodico ed i suoi uditori, Callia, Alcibiade) sono presenti, puoi dire quello che testè hai accennato con me circa questo giovane. Io dissi: Io non farò altro esordio da quello che ho fatto testè circa quello che desideriamo. Ippocrate, che è qui, desidera vivamente di stare in rapporto con te: egli vorrebbe chiedere che cosa ne conseguirà, qualora lo ottenga; questo è stato il nostro discorso. Allora Protagora prese così a dire: O giovanetto, il frutto che ricaverai dallo stare con me è questo che fin dal primo giorno te ne andrai a casa essendo diventato migliore; e così all'indomani e così sempre dopo. Allora io, sentito questo, gli dissi: O Protagora, tu non dici niente di straordinario: perchè anche tu, per quanto avanzato in anni e

---

(1) Il narratore, che qui parla in prima persona, è Socrate.

tanto sapiente, se qualcuno ti insegnasse qualcosa che non sai, diventeresti migliore. Non è questo che ti chiedo. Se Ippocrate, cambiando improvvisamente intenzione, volesse frequentare quel giovane (pittore) ora arrivato, Zeusippo d'Eraclea, e, andando da lui, come da te ora, sentisse da lui le stesse cose che ha sentito da te e cioè che frequentandolo diventerebbe ogni giorno migliore facendo sempre nuovi progressi e gli chiedesse: In che cosa diventerò migliore, in che cosa progredirò? Zeusippo gli risponderebbe: Nella pittura. Così anche tu rispondi su questo punto al giovanetto ed a me. Ippocrate, che è qui, frequentando Protagora, nello stesso giorno in cui comincierà a frequentarlo se ne andrà diventato migliore e così ogni giorno appresso progredirà: ma in che cosa e verso che cosa? Allora Protagora: Tu poni bene la domanda, o Socrate, ed io amo rispondere alle domande ben poste. Ippocrate, attaccandosi a me, non deve temere ciò che gli capiterebbe attaccandosi a qualche altro sofista. Gli altri sofisti rovinano i giovani: essi li ricacciano, contro voglia, dentro a quelle discipline da cui essi rifuggono, come l'aritmetica, l'astronomia, la musica — e ciò dicendo diede uno sguardo ad Ippia — mentre presso di me egli imparerà solo ciò per cui è venuto. E questa scienza è la prudenza, che nelle cose domestiche gli insegnerà ad amministrare bene le cose sue e nelle cose pubbliche gli insegnerà ad agire ed a parlare con il migliore successo. Adesso, replicai io, mi pare d'aver compreso. Mi sembra che tu voglia accennare all'arte politica e ti impegni a fare degli uomini altrettanti buoni cittadini. È questa, disse Protagora, o Socrate, l'arte che io professo.

(*Protagora* 317 E - 319 A).

Vi era certamente tra Socrate ed i Sofisti una differenza che Platone, nel suo orgoglio aristocratico, rileva con una certa ironia: Socrate era un apostolo, i sofisti erano dei maestri mercenari. Egli ci dà, nell'introduzione al *Protagora*, un gustoso

quadro di questi ministri erranti del sapere, che nelle grandi città attiravano a sè i giovani delle famiglie più illustri e vendevano loro caramente la propria scienza. Sovente egli deride, con fine ironia, la vanità dei grandi sofisti che si gloriavano dei loro guadagni (*Ippia maggiore*, 282 B-E).

Socrate. Tu mi dici una bella cosa, o Ippia, e questo è un grande segno della sapienza tua e degli uomini d'adesso tanto differenti dagli antichi: questi erano, secondo quel che tu dici, dei poveri ignoranti. Ad Anassagora è capitato il contrario che a voi: perchè, avendo ereditato molte sostanze, per la sua incuria perdette tutto: tanto inabile sofista egli era. E il simile si narra anche di altri antichi. Questo mi sembra una bella prova della superiorità dei sapienti d'oggi rispetto agli antichi, e molti sono oggi di questo avviso, che il sapiente deve in primo luogo essere sapiente per se stesso e considerare come suo fine il guadagnare più denaro che sia possibile.

(*Ippia maggiore* 283 A-B).

Ma la divergenza più grave riflette il contenuto sostanziale del loro insegnamento. Per i sofisti questo culto del sapere era una semplice cultura formale, un raffinamento letterario dei concetti comuni.

Mi sembra (dice Protagora a Socrate) che la parte più importante della cultura d'un uomo sia un'accurata conoscenza dei poeti: e questa consiste nell'essere in grado di penetrare l'opera loro distinguendo ciò che è ben detto da ciò che è detto male e di interpretarli dando ragione delle cose discusse.

(*Protagora* 338 E - 339 A).

Platone ci dà un esempio di questa interpretazione nella orazione di Protagora, che egli inserisce nel suo dialogo così denominato e che verte sulla interpretazione d'un passo di Simonide (*Protagora*, 342 A - 347 A). Ma Socrate dà subito appresso il suo giudizio su questi esercizi retorici.

Ed io dissi (1): Io lascio a Protagora di scegliere ciò che preferisce; ma, se crede, lasciamo andare le poesie, perchè il trattenersi così sui poeti rassomiglia estremamente, secondo me, ai simposii degli uomini volgari. Perchè anche questi, non potendo per mancanza di cultura intrattenersi fra loro nei loro simposii con la loro voce e coi loro discorsi, fissano ad alto prezzo le suonatrici di flauto, pagano caramente la voce straniera dei flauti e di questa si valgono per intrattenersi fra loro. Ma dove si riuniscono insieme uomini valenti e colti, tu non vedi nè suonatrici nè danzatrici: essi sono capaci di intrattenersi anche senza queste sciocche e puerili distrazioni, parlando ed ascoltandosi alternativamente con ordine, anche se bevono molto. Così tali società, se fatte veramente di uomini come la maggior parte di voi pretende di essere, non hanno bisogno di voci altrui, nemmeno di quelle dei poeti, che non è possibile interrogare nelle cose che dicono ed a cui quelli che li citano nei loro discorsi attribuiscono ora un senso, ora un altro, disputando sopra un punto che non sono in grado di decidere definitivamente; essi lasciano andare simili trattenimenti, ma s'intrattengono da sè, fra loro, esaminandosi e lasciandosi esaminare. Questi dobbiamo noi imitare, lasciando stare i poeti, servendoci delle nostre parole ed esaminandoci secondo la verità.

(*Protagora*, 347 B - 348 A).

La filosofia dei sofisti poi si risolveva in generale, quando essi affrontavano filosoficamente le questioni morali e religiose, in una specie di empirismo scettico adattato ai bisogni e alle tendenze della mediocrità collettiva, senza profondità speculativa e senza una elevazione morale.

Questi insegnanti mercenari, che gli oratori popolari chiamano sofisti e considerano come loro avversari nell'arte di ammaestrare e di persuadere, non fanno altro

---

(1) Chi parla è ancora Socrate.

che ripetere nel loro insegnamento le massime che la moltitudine professa nelle assemblee e le chiamano saggezza. È come se uno, avendo osservato l'impulsività violenta e i desiderî d'un robusto animale domestico e come bisogna avvicinarglisi e nutrirlo e per quali mezzi diventa feroce o tranquillo e quali grida egli manda nelle diverse circostanze e quali voci d'un altro lo acquietano o lo irritano; ed avendo per lunga convivenza ed esperienza bene appreso tutto questo, ne formasse una specie di sapienza e quindi un'arte e si dedicasse ad insegnarla senza avere un criterio per discernere in questi sentimenti e desiderî che cosa vi sia di bello, di buono, di giusto o di brutto, di cattivo e d'ingiusto; che si conformasse in tutto questo ai capricci di quel grande animale, chiamando bene ciò che gli piace, male ciò che gli dispiace e reputando bello e giusto ciò che la necessità esige; senza fare altre distinzioni, senza conoscere la differenza che vi è tra la necessità e la bontà e senza essere in grado d'insegnarla ad altri. Non è questo, per Giove, uno strano educatore?

(*Repubblica VI*, 493 A-C).

Quindi il culto della retorica, della quale Gorgia tesse l'elogio nella prima parte del dialogo che da lui prende il nome. Essa è «l'arte di parlare e di guadagnare lo spirito della moltitudine» (*Gorgia*, 452 E). Nel regime ultrademocratico di Atene esso aveva naturalmente una grande importanza: era il mezzo principale di potenza politica. Ma essa era sempre qualche cosa di superficiale e di volgare, che mirava solo a indurre la persuasione, non a comunicare un sapere.

Socrate. Vediamo ancora questo: vi è un sapere?

Gorgia. Sì.

S. E un credere?

G. Certo.

S. Il sapere e il credere ti sembrano due cose diverse od una sola?

G. Mi sembrano due cose differenti.

S. Tu pensi rettamente e lo vedrai da questo. Se alcuno ti chiedesse, o Gorgia, se vi è una credenza falsa e una credenza vera, tu diresti di sì.

G. Certo.

S. Ma vi è anche un sapere falso ed un sapere vero?

G. No certo.

S. Dunque sapere e credere non sono la stessa cosa.

G. È vero.

S. Tuttavia quelli che sanno sono persuasi e così quelli che credono.

G. Certamente.

S. Vi sono dunque due specie di persuasione: quella che è prodotta dal credere senza il sapere e quella che è prodotta dal sapere.

G. Ne convengo.

S. Ora quale specie di persuasione produce la retorica nei tribunali e nelle altre assemblee circa il giusto e l'ingiusto? Quella che viene dal credere senza sapere o quella che viene dal sapere?

G. È evidente che è la persuasione nata dal credere.

S. La retorica è dunque l'arte d'indurre intorno al giusto e all'ingiusto la persuasione che viene dal credere, non quella che viene dal sapere.

G. È così.

S. Dunque l'oratore non insegna ai tribunali ed alle altre assemblee che cosa è il giusto e l'ingiusto, ma li induce soltanto a credere.

(*Gorgia*, 454 C - 455 E).

3. Generalmente si celebra come merito di Socrate l'aver contrapposto al sapere retorico dei sofisti un sapere concettuale, l'aver introdotto nella scienza morale l'esigenza d'una rigorosa determinazione dei concetti. Ora è vero che il punto essenziale sembra essere per Socrate, nelle sue discussiomi, la formazione di concetti generali ben definiti. Che cosa è la scienza? Che cosa è il bello? ecc. Gli interlocutori rispondono per lo più con esemplificazioni: Socrate li richiama alla coscienza dell'unità

concettuale che li collega e li eccita a definire quest'unità. Si veda per esempio il *Teeteto* sul concetto della scienza 146 e ss. l'*Ippia maggiore* sul concetto del bello 287 B e ss.

Ma non sembra che questa definizione rigorosa dei concetti sia stata un merito esclusivo di Socrate, nè, tanto meno, che essa costituisca il cardine della sua filosofia. Non solo egli non ha nemmeno iniziato la costituzione d'un sistema concettuale, ma la maggior parte delle sue analisi, nei dialoghi platonici, si concludono negativamente con una rinunzia. Nel piccolo dialogo « *Clitofonte* », che oggi molti inclinano a riconoscere come autentico, è mossa appunto a Socrate questa difficoltà: che egli, eccellente nell'esortare gli uomini alla virtù, non ha mai definito in che cosa consista l'esercizio di questa virtù. Il che dimostra che, se per Socrate la virtù poteva essere insegnata, questo insegnamento era per la massima parte negativo e cioè una purificazione dalla presuntuosa ignoranza della mentalità volgare, ma che per la parte positiva era non una costruzione teoretica, bensì un risveglio della coscienza morale interiore che è, come la voce d'un *daimonion*, un'intuizione immediata.

Clitofonte. Ascoltami Socrate. Molte volte io ti ho ascoltato, mentre ero con te, con ammirazione. I tuoi discorsi che la virtù può essere insegnata e che bisogna prima di tutte le cose prendere cura di se stesso sono, a mio avviso, estremamente atti a risvegliarci dal nostro torpore. Essi mi eccitavano vivamente a sapere sempre di più, a muovere altre questioni, non a te, caro Socrate, ma ad alcuni dei tuoi amici e discepoli. Io mi rivolsi prima a quelli che tu sembri tenere in maggior conto, li interrogai sul seguito dei tuoi discorsi e dissi loro interpellandoli secondo il tuo metodo di suggerire in certo modo la risposta: O miei eccellenti amici, ditemi come dobbiamo noi ora applicare in nostro vantaggio le esortazioni di Socrate alla virtù! Dobbiamo noi arrestarci qui o piuttosto non dobbiamo venire all'azione e completare le esortazioni con la pratica? Forse che il compito di tutta la nostra vita sta nell'esortare alla virtù quelli che non sono stati ancora esortati

e nell'esortarli perch'essi poi esortino altri? O non dobbiamo piuttosto dopo che ci siamo intesi con Socrate e fra di noi su ciò che l'uomo deve fare, muovere a noi stessi la questione: E adesso? Come dobbiamo noi, in accordo con ciò che abbiamo detto, cominciare ad imparar la giustizia? È come se alcuno ci eccitasse ad aver cura del nostro corpo per aver veduto che, come i bambini, ignoravamo l'esistenza della ginnastica e della medicina; e ci rimproverasse mostrandoci quanto sia vergognoso il cercare in tutti i modi di procurarci il grano, l'orzo, le viti e tutte le cose che noi acquistiamo con tante fatiche per la soddisfazione del nostro corpo e per contro non cercare di trarre profitto dalle arti e dai mezzi, che pure esistono, perchè il nostro corpo si mantenga nel miglior stato possibile. Se noi interrompessimo le sue esortazioni per chiedergli: Quali sono dunque queste arti? Egli ci risponderebbe: La ginnastica e la medicina. Ora quale è l'arte che serve a formare l'anima alla virtù? Diciamolo chiaramente.

Quello che sembrava il più abile mi rispose: È l'arte di cui tu senti Socrate parlare sempre: è la giustizia. Ma, replicai io, non è solo il nome che bisogna dirmi. Ascoltami. La medicina è un'arte. Essa ha un duplice oggetto: formare altri medici oltre a quelli che già vi sono e procurare la salute. Ora quest'ultima non è più un'arte, ma è il prodotto dell'arte in quanto insegnata ed appresa. Così nell'architettura bisogna distinguere la casa che è il prodotto e l'architettura stessa che è un insegnamento. Così è anche della giustizia. Da una parte essa forma degli uomini giusti, come le altre arti formano i loro artefici: ma dell'altra essa deve produrre qualche cosa, che è l'opera dell'uomo giusto. Quale è quest'opera? Rispondi.

L'uno mi disse che era ciò che è profittevole; un altro ciò che è conveniente, un altro l'utile o il vantaggioso. Ma io risposi: Ogni arte si serve di queste espressioni:

ma ciascuna di esse specifica questo profittevole ecc. in un oggetto particolare. Così nell'arte del falegname, il bello, il bene, l'utile si riferisce alla fabbricazione dei mobili, che è il prodotto dell'arte. Spiegatemi ora parimenti quale è il prodotto della giustizia.

... Alla fine, caro Socrate, io interrogai te stesso. Tu mi hai detto che la giustizia consiste a fare del male ai nemici e del bene agli amici. In seguito ti è parso che l'uomo giusto non possa mai fare del male ad alcuno, ma debba piuttosto rendersi utile a tutto il mondo. Io mi accontentai di questa risposta non una o due, ma mille volte e rinunziai ad insistere oltre presso di te, persuaso che tu sei l'uomo più abile di tutti ad esortare alla virtù: ma che o non puoi fare di più, perchè non sai che cosa sia la giustizia, o non vuoi comunicare a noi in che cosa essa consista. Quest'incertezza finirà per indurmi ad andare da Trasimaco o da qualche altro sofista, a meno che tu non consenta infine a conchiudere tutte queste esortazioni. Ritieni che Clitofonte ammette essere ridicolo prendere cura di tutto il resto e negligere l'anima, che è il fine vero di tutte le nostre cure: e poni che egli riconosca tutto quanto abbiamo passato in rivista circa questo punto: e non sii più sordo alla mia domanda, affinchè io non sia più costretto, come ora, a lodarti sotto un certo rispetto contro Lisia e contro altri e sotto un certo altro a biasimarti. Perchè io dovrei dire, caro Socrate, che per chi non è stato ancora guadagnato alla virtù tu sei un uomo prezioso sopra tutto, ma che, per chi è già stato guadagnato, tu sei quasi un ostacolo a che egli raggiunga il più alto fine della virtù e conquisti così la felicità.

D'altra parte tutte le ricerche di Socrate convergono verso un punto solo: determinare quale deve essere la direzione della vita. Uno dei punti sui quali esso ritorna sovente è questo: che è inutile ogni altro sapere quando si ignori questa cosa sola. Esso è formulato molto chiaramente in un passo del-

l'*Alcibiade II*, che, se anche fortemente sospetto, riproduce qui il genuino pensiero socratico.

Socrate. Prenditi la pena di esaminare quello che io ti dico anche se ciò ti apparirà un po' strano.

Alcibiade. Che cosa?

S. Che, come mi sembra, il possesso delle altre scienze, separato dalla scienza del supremo bene, è poche volte di vantaggio a chi lo detiene e più spesso di danno. Considera questo. Quando noi dobbiamo fare o dire qualche cosa, non ti sembra necessario che noi, per essere più pronti a fare o dire, intendiamo o crediamo d'intendere ciò che siamo per fare o dire?

A. Ciò mi sembra.

S. Così p. es. gli oratori ci danno ogni momento dei consigli sulle cose che sanno o credono di sapere, gli uni sulla guerra e sulla pace, gli altri sulla costruzione di mura o di porti: in breve tutto ciò che lo stato intraprende o contro altri stati o per se stesso si fa sul consiglio degli oratori.

A. È vero.

S. Considera ancora questo. Non credi tu che vi sono uomini intelligenti e uomini insensati?

A. Così è.

S. Chiami tu ora intelligente colui che sa dare dei consigli, ma senza sapere come e quando sia più opportuno seguirli?

A. Certamente no.

S. E nemmeno, io penso, colui che sa far la guerra, ma non sa nè quando, nè fino a quando bisogna farla. Non è vero?

A. È vero.

S. Nemmeno chi sa far morire o far condannare a delle ammende o esiliare dalla patria, ma senza sapere nè chi, nè quando?

A. No veramente.

S. Ma chi conosce queste cose e vi unisce la conoscenza del bene — che è la conoscenza di ciò che è utile — non lo chiameremo noi un consigliere intelligente e valente nelle cose pubbliche e private? E chi non possiede l'una e l'altra scienza non lo diremo un insensato?

A. Io sono del tuo parere.

... *S.* Ho dunque ragione di dirti che il possesso delle altre scienze scompagnato dalla conoscenza del bene non è di vantaggio a chi lo possiede, anzi gli è di danno?

A. Lo comprendo ora benissimo.

S. Bisogna dunque che la città o l'individuo che vuol dare alla sua condotta la giusta direzione si attacchi a questa conoscenza, come il malato al suo medico o il navigante al suo pilota e ciò tanto più quanto meno prima l'anima sua aveva saputo tenere la giusta via. Perchè senza di ciò è naturalmente necessario che l'uomo, sia che egli miri all'acquisto della ricchezza o della forza corporea o di altri vantaggi di questo genere, commette degli errori anche più gravi. Chi si è acquistato molte capacità nelle scienze e nelle arti, ma non possiede la scienza del bene, spinto dalle altre conoscenze ora in un senso, ora in un altro, si troverà come sul mare in mezzo ad una grande tempesta e senza pilota: come potrà egli navigare a lungo senza perire?

(*Alcibiade II* 144 D - 147 B).

Nello stesso senso è orientato il *Carmide*, un piccolo dialogo dedicato alla definizione del sapere. Eliminate alcune definizioni superficiali della saggezza (158 E - 164 C), Socrate esamina la definizione data da Crizia, che la saggezza è la scienza di se stessa e d'ogni altro sapere: quindi la scienza che insegna a distinguere fra il sapere e il non sapere (166 E - 167 A). Ma una scienza puramente formale del sapere non è nè possibile nè utile: che cosa importa a noi il saper distinguere fra coloro che veramente sanno e coloro che non sanno, tra i veri ed i falsi medici, tra i veri ed i falsi indovini ecc., quando poi non sappiamo l'uso che dobbiamo fare, per il nostro bene, della

medicina, dell'arte degli indovini ecc.? La scienza fondamentale è quindi la scienza del bene e del male, la scienza dei valori (174 B). Lo scopo del dialogo socratico sembra dunque essere la scoperta d'una nozione comune, d'un concetto: ma in fondo questa determinazione di concetti non è un compito teorico: essa mira a stabilire non un sistema di esseri, bensì un regno di valori. Il razionalismo socratico è un razionalismo pratico, che culmina in una specie di mistica morale. « Socrate chiede: Che cosa è la giustizia? Egli fa vedere agli altri che non la conoscono. Egli stesso cerca la risposta in un concetto, ma è nella sua virtù e nella sua morte che la dà finalmente » (FRIEDLAENDER).

Quale è ora il preciso oggetto di questa intuizione suprema? Essa non ha veramente alcun oggetto in senso materiale: essa è un'intuizione morale, è l'intuizione del giusto, la visione della direzione giusta della vita. Nell'*Alcibiade I*, Platone fa appello a questa intuizione morale quando costringe il suo interlocutore a riconoscere che vi sono delle cose utili e tuttavia turpi: che cioè vi è al disopra dei beni comuni un ordine superiore, rivelato dalla coscienza, che in caso di contrasto toglie ai primi ogni valore (115 A ss.). Vi è un bene che si realizza nella nostra coscienza solo come direzione ideale e che attira verso di sè noi uomini, esseri imperfetti, misti di bene e di male: questo è il contenuto positivo che Platone mette in luce attraverso le conclusioni in apparenza negative del *Liside*. Ciò che è buono non ha bisogno di amare il bene, perchè esso stesso è il bene: e il male, che è per essenza sua qualche cosa di mutevole e di discorde con gli altri e con se stesso non può amare nè il male nè il bene. Quindi solo ciò che non è nè buono nè cattivo può amare il bene (216 D). E che cosa è che muove questo amore? Il desiderio di unirsi sempre più perfettamente al bene e di sfuggire sempre più il male.

Socrate. Chi ama, ama qualche cosa?

Menesseno. Necessariamente.

S. Ed in ciò ha qualche fine ed è mosso da qualche cosa?

M. Ha un fine ed è mosso da qualche cosa.

S. L'ammalato, per esempio, ama il medico, non è vero?

M. Certamente.

S. Egli lo ama per causa della malattia ed in vista della salute.

M. È così.

S. Ma la malattia è un male.

M. E come no?

S. E la salute è un bene od un male o nè l'uno, nè l'altro?

M. È un bene.

S. Abbiam detto dunque che il corpo, il quale non è nè bene nè male, ama la medicina a causa della malattia, che è un male, e in vista della salute, che è un bene. Non è vero?

M. Verissimo.

S. Dunque ciò che è in sè nè buono nè cattivo ama il bene (la medicina) a causa di ciò che è male ed ostile ed in vista d'un altro bene (la salute), che è pur esso amato.

M. Evidentemente è così.

... *S*. Ma ciò che è amato non è amato in vista di un'altra cosa?

M. Certamente.

S. E, conforme alle premesse, non è amato in vista d'un'altra cosa che è pure amata?

M. Sicuramente.

S. E quest'altra cosa sarà amata ancora in vista d'un'altra?

M. Senza dubbio.

S. Non dobbiamo noi dunque, se non vogliamo esaurirci in un processo senza fine, arrivare ad un principio che non ci rinvia più a nessun'altra cosa amata, ma costituisce esso stesso il primo amato, per amore del quale sono amate tutte le altre cose?

M. Necessariamente.

S. Questo è ciò che io penso: se forse tutti gli oggetti, che diciamo esserci cari per amore di questo primo amato,

non siano altrettante immagini che ci illudono e che quel primo sia il solo e vero amato.

(*Liside*, 218 D - 219 D).

Questa intuizione morale è la coscienza che di se stessa prende la ragione che è in noi, la conoscenza del nostro più vero e profondo io.

Socrate. Cerchiamo di comprendere il profondo detto dell'oracolo delfico già da noi ricordato. Io ti dirò ciò che sospetto che questa iscrizione significhi e consigli. Ricorriamo qui all'imagine della vista. Se l'iscrizione parlasse al nostro occhio come parla all'uomo e gli dicesse: «Vedi te stesso!» quale consiglio essa gli impartirebbe se non di volgersi verso qualche cosa dove l'occhio possa fissare se stesso? Ora a quale oggetto dovremmo noi volgerci per vedere quest'oggetto e nello stesso tempo noi stessi?

Alcibiade. Evidentemente, caro Socrate, ad uno specchio od a qualche cosa di simile.

S. Ma non vi è già nell'occhio, col quale vediamo, qualche cosa di simile? Non hai tu notato che i tratti di chi guarda nell'occhio d'un altro appariscono nella parte centrale dell'occhio di quest'altro, che sta di faccia, come in uno specchio: parte che noi diciamo pupilla appunto perchè vi appare una piccola immagine?

A. È vero.

S. Quando perciò un occhio guarda un altro occhio, e in quella parte che è la più eccellente e serve a vedere, esso vede ivi se stesso.

A. È così.

S. Ora, caro Alcibiade, non deve l'anima, se vuol conoscere se stessa, guardare nell'anima e specialmente in quella parte sua in cui risiede la sua forza, la saggezza, o in qualche cosa di simile?

A. Così mi sembra.

S. Ma possiamo noi trovare in noi stessi un'attività dell'anima che sia più divina di quella rivolta al sapere ed al pensiero?

A. No certamente.

S. Questa è dunque la parte divina e chi rivolge verso di essa il suo sguardo conosce tutto ciò che vi è nell'anima di divino: egli ne avrà la conoscenza più perfetta.

(*Alcibiade I*, 132 C - 133 C; si cfr. *Carmide*, 164 D).

Perciò quando si dice che la virtù è sapere, non si vuol dire che sia un complesso di astrazioni logiche: ma che essa è una visione interiore, la quale si traduce infallibilmente nell'azione. Quando Socrate chiedeva che cosa era il giusto, non voleva solo condurre il suo interlocutore a formarsi il concetto logico della giustizia: « egli voleva piuttosto far sprigionare dall'anima stessa dell'uomo una scintilla, che non solo illuminasse quel puro significato, ma da questa intima essenza dell'uomo facesse scaturire l'azione » (STENZEL).

Si comprende ora come Socrate applichi questo principio anche al coraggio, che pure sembra ad un primo sguardo qualche cosa di indipendente dal sapere, conciliabile anche con l'iniquità e con l'ignoranza. Il vero coraggio è anch'esso un atteggiamento della personalità che dà la visione vera di ciò che è a temersi e di ciò che non è a temersi (*Protagora*, 360 D). L'audacia cieca degli spiriti brutali non può dirsi ancora coraggio.

Questo concetto del sapere ci permette anche di rettamente interpretare le teorie apparentemente utilitarie del *Protagora*. Il Socrate platonico sembra ivi ridurre la saggezza ad un semplice calcolo quantitativo di piaceri.

Socrate. La maggior parte degli uomini afferma che molti conoscono il meglio, ma non lo fanno sebbene lo potrebbero: essi fanno tutt'altro, vinti dal piacere o dal dolore o da qualche altra passione..... Ma in che cosa consiste questo essere vinti dalle passioni? Io ve lo dirò. In che cosa altro consiste se non in ciò che voi, vinti dai piaceri della tavola o dell'amore, che sono qualche cosa di gradevole, li seguite anche se li conoscete come

un male? Ma perchè li chiamate un male? Forse perchè ciascuna di quelle cose vi procura per il momento piacere e vi è gradevole? O perchè in seguito è causa di malattie, conduce alla povertà ed a molte altre conseguenze simili?... È chiaro che noi tutte queste cose non le diciamo dei mali se non perchè finiscono con degli inconvenienti e ci privano di altri piaceri..... Vi sono per contro altre cose sgradevoli che diciamo beni perchè, sebbene per il momento causino molestie e dolori, in seguito portano appresso a sè la salute, il benessere del corpo, la salvezza dello stato, la potenza, la ricchezza. Tutte queste cose (sgradevoli) sono dunque dei beni in quanto conducono a dei piaceri o tolgono dei dolori..... Noi cerchiamo dunque il piacere come bene, fuggiamo il dolore come male; perciò diciamo anche il godere un male quando esso ci priva di piaceri maggiori o ci causa dolori maggiori dei piaceri che esso contiene..... E così diciamo il soffrire un bene quando esso allontana da noi dei dolori maggiori o ci prepara dei piaceri maggiori di questo stesso soffrire.

(*Protagora*, 352 D - 354 E).

Platone sembra qui veramente insegnare una specie di calcolo utilitario: ma il vero utilitarismo, riduce il bene all'utile (in stretto senso); Platone riduce invece anche l'utile, il gradevole ecc. ad un bene inferiore: ciò che, senza escludere la differenza qualitativa, permette una certa comparazione e valutazione quantitativa. Ogni coscienza ha la sua visione del bene. Il volgare non conosce altri beni che la voluttà o le cose (bassamente) utili: quindi per lui il calcolo del maggior bene è il calcolo della voluttà o dell'utile maggiore. Questa constatazione serve a Platone per stabilire che in ogni caso nella scelta della condotta si tratta sempre d'un calcolo: che quindi l'uomo, anche quando sembra essere vinto dalle passioni, è in realtà vittima d'un cattivo calcolo. Il saggio ha invece una visione delle cose che gli permette di conoscere e di valutare un numero maggiore di beni e sopratutto di beni superiori: egli è in grado allora di eleggersi un più alto bene, che è anche per lui il risul-

tato d'un apprezzamento qualitativo e quantitativo e quindi è anche per lui, ma in un senso più elevato, la somma maggiore di piacere, la scelta più utile. Se qualche volta anche l'uomo chiaroveggente cede a piaceri inferiori, ciò vuol dire che la sua visione è ancora soggetta a momentanei oscuramenti, che turbano il suo calcolo: ed anche qui come nella visione, l'errore nasce spesso da un'illusione di prospettiva, che ci fa apparire il vicino come relativamente più grande del lontano.

Se il sapere è una visione, che implica un atteggiamento attivo di tutta la personalità, è logico dire non soltanto che la virtù è sapere, ma ancora che il sapere è sempre virtù, cioè una forza che dirige infallibilmente l'uomo quando egli veramente lo possiede.

Socrate. Orsù, o Protagora, scoprimi la tua opinione anche su questo: che cosa pensi del sapere? Forse che esso è per te quello che è per la maggior parte degli uomini? Essi pensano che il sapere non sia una forza, la quale comanda e dirige: in modo che spesso, anche quando l'uomo lo possiede, ciò che lo guida non è il sapere, ma qualche cosa d'altro, ora la passione, ora il piacere, ora il dolore, talvolta l'amore, spesso la paura: il sapere è per essi come un servo che i sentimenti si trascinano dietro. Sei tu della stessa idea o pensi che il sapere sia qualche cosa di bello, capace di dirigere l'uomo e che, quando alcuno conosce ciò che è bene e ciò che è male, niente abbia il potere di fargli fare altro da ciò che il sapere gli impone, perchè la riflessione è a lui un aiuto sufficiente?

Protagora. L'opinione tua, o Socrate, è anche la mia: sarebbe per me più che per ogni altro una vergogna se io non credessi che il sapere e la saggezza sono le più potenti fra le cose umane.

(*Protagora*, 352 B-D).

L'errore comune dei volgari, i quali pensano che gli uomini, sebbene conoscano il bene, fanno spesso il male perchè vinti dalle passioni, sta nel credere che gli uomini conoscono allora

il bene: in realtà non lo conoscono: questa pretesa loro conoscenza è una semplice conoscenza superficiale e verbale. Chi conosce veramente il bene, ossia ne ha una visione intuitiva diretta, non può sottrarsi al suo imperio e non può essere sopraffatto dalle passioni.

Non è possibile dunque un connubio del vero sapere con la malvagità. Questa è la conclusione del dialogo *Ippia minore*, dove Socrate mostra che, posta l'identità del sapere e della virtù, colui che fa il male consciamente, sapendo di farlo, deve essere considerato come migliore di chi lo fa inconsciamente. L'assurdità della conclusione dimostra l'assurdità della premessa che si possa essere sapienti e volere il male. Chi vuole il male può sapere di voler il male, ma, in quanto vuole il male, è un ignorante peggiore di chi lo fa inconsciamente. Chi veramente sa non può volere il male. Unica è dunque la sorgente della virtù: la sapienza interiore, la conoscenza intuitiva dell'ordine dei valori. Ed unica è la virtù: non vi sono virtù separate. Non vi è nessuna grandezza umana (così possiamo tradurre per noi la teoria socratica dell'unità della virtù) senza la grandezza morale. Anche il coraggio e la forza sono veri valori umani quando sono al servizio della vita morale. Questo mostra Platone nel *Lachete*.

Socrate. Non sei d'accordo con noi, caro Nicia, che la scienza, essendo unica, abbraccia, rispetto a ciascun oggetto, il passato, il presente e l'avvenire?

Nicia. Così mi senbra, caro Socrate.

S. Ora non è anche il coraggio, secondo la tua affermazione, la conoscenza di ciò che si deve temere e non si deve temere? Non è così?

N. È così.

S. Ma su ciò che si deve temere e non si deve temere noi siamo caduti d'accordo che ciò riflette i beni ed i mali futuri.

N. È vero.

S. E che la scienza, come unica, abbracci questi oggetti tanto come futuri quanto in ogni altro rapporto di tempo?

N. Ne convengo.

S. Non è dunque vero che il coraggio sia soltanto la scienza delle cose da temersi e da non temersi, perchè esso conosce non solo dei beni e dei mali futuri, ma anche dei presenti e dei passati, come ogni altro sapere.

N. Naturalmente.

S. La definizione che tu, caro Nicia, ci hai dato del coraggio abbraccia dunque solo circa la terza parte dello stesso, mentre noi ti abbiamo chiesto che cosa è il coraggio nella sua totalità. Ora dalle tue spiegazioni risulta che esso è la scienza non solo di ciò che si deve temere o non temere, ma di pressochè tutti i beni e i mali. Hai tu mutato animo o questo è ancora il tuo sentimento?

N. Mi sembra sempre così.

S. Come puoi credere allora, carissimo, che un uomo coraggioso sia privato di qualche parte della virtù, se egli conosce tutto ciò che è bene e sa come ciò è stato, è e sarà e conosce parimenti tutto il male? Credi tu che ad un tale uomo farà difetto la temperanza o la giustizia o la santità, dal momento che egli solo è in grado, nei rapporti con gli dèi e con gli uomini, di guardarsi dalle cose temibili e di procurarsi le cose buone e non temibili, perchè egli sa come comportarsi con essi?

N. Tu parli bene, o Socrate.

S. Quel che tu hai definito non è una parte sola della virtù, ma tutta la virtù.

N. Evidentemente.

(*Lachete*, 199 A-E).

4. La morale platonica dei dialoghi socratici è quindi fondata sopra l'imperio dell'intuizione morale, che ogni coscienza non assolutamente traviata si sente sempre costretta a riconoscere anche se verbalmente la rinnega, come il sofista Polo nel *Gorgia*. Gli oratori politici ed i tiranni possono conquistare nelle città un grande potere: e il volgare è facilmente abbagliato dallo splendore del successo. Ma anch'egli nel fondo della coscienza sua riconosce che questo potere e questo splendore non sono desiderabili, se debbono essere comprati con l'ingiustizia,

Polo. Come? Di tutti i cittadini i buoni oratori non sono quelli che hanno il maggior potere?

Socrate. No, se tu intendi che questo potere sia un bene per chi lo possiede.

P. Ma io credo che lo sia.

S. Allora io ti dico che gli oratori sono fra tutti i cittadini dello stato quelli che hanno il minor potere.

P. Come? Non possono, come i tiranni, uccidere chi vogliono? Non possono spogliare degli averi od esiliare chi loro piace?

S. Ebbene, caro Polo, io ti dico che gli oratori ed i tiranni possono molto poco nello stato, perchè essi non fanno veramente quasi nulla di ciò che vogliono: essi fanno ciò che sembra loro più vantaggioso.

P. Ma non è la stessa cosa?

S. No, almeno per quanto Polo afferma.

P. Come no? Ma se io dico appunto che sono la stessa cosa.

S. Ma no, perbacco! Tu non puoi dirlo. Tu hai affermato che un grande potere è, per chi lo possiede, un bene.

P. E questo dico anche adesso.

S. Ma pensi tu che sia un bene quando alcuno fa ciò che gli piace, se manca il giudizio? Chiami tu questo un grande potere?

P. No certamente.

S. Se tu vuoi confutarmi, tu devi dunque dimostrare che gli oratori hanno sempre un buon giudizio e che l'oratoria è una vera arte, non una piaggeria. Ma se non farai questo, non potrai dire che sia un bene per gli oratori e per i tiranni il far ciò che loro piace, perchè, come anche tu affermi, il grande potere è un bene, ma senza il giudizio è un male. Non è vero?

P. È vero.

S. Come dunque dovrei concederti che gli oratori ed i tiranni hanno un grande potere nella città, se tu non mi dimostri che essi fanno ciò che vogliono?

P. Ma non mi hai tu ora concesso che essi fanno ciò che loro piace?

S. Sì.

P. Dunque fanno quello che vogliono.

S. Questo no..... Sembra a te che gli uomini vogliono ciò che essi fanno volta per volta o ciò, in vista di cui fanno ciò che fanno volta per volta? Per esempio quelli che prendono una medicina dalle mani del medico vogliono essi ciò che fanno, cioè prendere una medicina disgustosa o vogliono qualche cosa d'altro — cioè la salute — in vista di cui prendono la medicina?

P. È evidente che vogliono la salute e che in vista di essa prendono la medicina.

... *S.* Non è così in riguardo a tutto il resto? Quando alcuno fa qualche cosa in vista di qualche cosa d'altro, non è vero che egli vuole questo qualche cosa di altro e non la cosa che fa?

P. Certamente.

.... *S.* Ora non metti tu fra i beni la saggezza, la salute, la ricchezza e le altre cose simili e fra i mali i loro contrarii?

P. Così è.

S. Non vi sono anche cose nè buone nè cattive, che talora tengono del bene, talora del male e talora nè dell'uno nè dell'altro, come: il sedere, l'andare, il correre, il navigare oppure i sassi, il legno e simili? Non sono queste le cose indifferenti?

P. Appunto.

S. Quando gli uomini fanno queste cose indifferenti, le fanno in vista delle buone o fanno le cose buone in vista delle indifferenti?

P. Fanno le indifferenti in vista delle buone.

S. È sempre dunque al bene che noi tendiamo sia quando cominciamo, sia quando stiamo ecc. Non è così?

P. Senza alcun dubbio.

S. E quando noi condanniamo a morte alcuno o lo mandiamo in bando o lo spogliamo dei beni, lo facciamo perchè questo sembra a noi più vantaggioso. Non è vero?

P. Certamente.

S. Quindi quelli che fanno cose di questo genere, le fanno in vista del bene.

P. Ne convengo.

S. Noi non vogliamo quindi propriamente uccidere, nè bandire, nè spogliare, ma lo vogliamo se ci è di vantaggio, non lo vogliamo se ci è di danno. Perchè è il bene che vogliamo, come tu riconosci: ciò che non è nè bene nè male e ciò che è male, noi propriamente non lo vogliamo. Mi dai ragione o no, caro Polo? Perchè non rispondi?

P. Ti do ragione.

S. Ciò posto, colui che, sia egli un oratore od un tiranno, condanna qualcuno a morte o lo bandisce o lo spoglia, nell'opinione che ciò gli sia vantaggioso, mentre invece gli è di danno, fa sempre ciò che gli piace. Non è vero?

P. Sì.

S. Ma fa egli, quando il risultato è un danno, ciò che vuole?

P. Non mi sembra.

S. E ti pare si possa dire che tale uomo gode veramente nella città di un grande potere, se questo potere è un bene?

P. Ciò non è possibile.

S. Dunque io avevo ragione di dire che un uomo può fare nella città ciò che gli piace senza che perciò egli abbia un grande potere e senza che faccia ciò che vuole.

P. Ma non sarebbe, caro Socrate, cosa gradita anche a te il fare nella città ciò che ti piace e non invidieresti tu colui che tu vedessi poter mandare a morte o spogliare o imprigionare chi gli piace?

S. Giustamente o ingiustamente?



P. In qualunque modo ciò avvenga, non è egli da invidiare?

S. Guarda quel che dici, caro Polo.

P. Come?

S. Perchè non bisogna invidiare quelli che sono degni non d'invidia, ma di pietà.

P. Tu consideri dunque come disgraziato e degno di pietà chi può condannare giustamente a morte chiunque gli piace?

S. No, ma nemmeno come degno d'invidia.

P. Non hai detto ora che è degno di pietà?

S. Sì, ho detto che è un disgraziato degno di pietà chi lo fa ingiustamente: ma anche chi lo fa giustamente non è degno d'invidia.

P. Certo è però che colui, il quale è messo a morte ingiustamente, è un disgraziato degno di pietà.

S. Non tanto però quanto colui che lo mette a morte e nemmeno quanto colui che è messo a morte giustamente.

P. Come mai, Socrate?

S. Perchè il commettere ingiustizia è il più grande dei mali.

P. Veramente? Non è un male maggiore il soffrirla?

S. Niente affatto.

P. Vorresti dunque tu piuttosto soffrire l'ingiustizia che commetterla?

S. Io non vorrei nè l uno nè l'altro: ma preferirei il subirla al commetterla.

Polo trova che questa affermazione di Socrate è una stravaganza: e si appella all'esperienza che ci fa vedere non raramente uomini pervenuti, attraverso l'ingiustizia, al colmo della fortuna e da tutti reputati degni d'invidia. Egli cita l'esempio di Archelao re di Macedonia, giunto al trono attraverso una serie di atroci delitti.

P. Non c'è bisogno per confutarti, caro Socrate, di storie antiche: ciò che è accaduto recentemente basta

per confutarti e mostrare che vi sono molti uomini ingiusti e tuttavia felici.

S. Che cosa è ciò?

P. Tu conosci Archelao, figlio di Perdicca, re di Macedonia.

S. Non lo conosco, ma ne ho sentito parlare.

P. Lo giudichi un uomo felice o un disgraziato?

S. Non lo so, caro Polo: non mi sono mai trovato con lui.

P. Come? Tu hai bisogno, per sapere se è felice, di trovarti con lui?

S. Certamente.

P. Allora, caro Socrate, non puoi affermare del gran re, che sia un uomo felice.

S. E con ragione: io non so nulla della sua cultura e della sua moralità.

P. Come? Su questo riposa la felicità?

S. Sì, secondo me, caro Polo: felici sono gli spiriti giusti e generosi: e infelici gli ingiusti e malvagi.

P. Secondo te allora questo Archelao è infelice?

S. Sì, caro, se egli è ingiusto.

P. E come non sarebbe ingiusto? Egli che non aveva alcun diritto al trono e, come figlio di una schiava di Alcetas, fratello di Perdicca, era per legge uno schiavo di Alcetas, si rese, secondo il parere tuo, supremamente disgraziato col commettere la più grave ingiustizia: egli mandò a chiamare Alcetas suo padrone e suo zio, come per rimettergli l'autorità che Perdicca gli aveva strappato, lo ricevette presso di sè con Alessandro, suo cugino e coetaneo, li ubbriacò ed avendoli fatti portar via di notte su di un carro, li uccise e li fece sparire: senza accorgersi che, commettendo questo delitto, si era reso supremamente disgraziato. Ma di ciò non sentì alcun pentimento; che anzi poco tempo dopo, lungi dal cercare di rendersi felice col prendersi cura, com'era giusto, di suo fratello, figlio legittimo di Perdicca, dell'età di sette anni, al quale apparteneva la corona, lo annegò in un

pozzo, dicendo poi a sua madre Cleopatra che era caduto nel correre appresso ad un'oca e vi era morto. Così egli sarebbe, avendo commesso in Macedonia i più atroci delitti, l'uomo più disgraziato e nessun Ateniese dovrebbe desiderare, secondo il tuo avviso, di essere al suo posto.

Socrate respinge questo ironico appello all'opinione volgare e si richiama alla voce della coscienza, la quale, profondamente interrogata, dice chiaramente e decisamente che la fortuna degli uomini tristi è sempre qualche cosa di turpe, di non desiderabile. Anche Polo, alla fine, deve riconoscerlo pur riluttando.

S. Quale delle due, caro Polo, ti appare cosa peggiore, il commettere l'ingiustizia o il subirla?

P. Per me il subirla.

S. Ma quale delle due è cosa più turpe? Rispondi.

P. Il commetterla.

(*Gorgia*, 466 B - 474 C).

Il rigido moralismo di Socrate, fondato sopra di un esame razionale della coscienza, aveva contro di sè non soltanto i giudizi superficiali della mentalità volgare, procedenti dalla confusione e dall'ignoranza: esso aveva un avversario ben più deciso nelle teorie naturalistiche e scettiche, sorte nel seno dell'illuminismo, che mettevano per principio in questione il valore del diritto e della morale. Questo è il punto di vista che è formulato da Trasimaco nel libro I della *Repubblica* e da Callicle nel *Gorgia*.

Trasimaco (1). Ascolta dunque, Socrate. Io dico che la giustizia non è altro se non ciò che è vantaggioso al più forte. Perchè non applaudisci? Io lo sapevo che non ne avresti avuto il coraggio.

Socrate. Lo farò appena abbia compreso ciò che tu vuoi dire: perchè ora non ti capisco ancora. Tu affermi che il giusto è ciò che è vantaggioso ai forti. Cosa vuoi dire con questo, caro Trasimaco?

---

(1) Trasimaco di Calcedonia, sofista venuto verso il 430 ad Atene. Di lui ci resta qualche breve frammento.

... *Tr.* Non sai che degli stati alcuni obbediscono all'autorità d'un despota, altri a quella del popolo, altri a quella degli ottimati?

S. Questo lo so.

Tr. In ogni stato non è il forte che comanda?

S. Certamente.

Tr. Colui che comanda fa le leggi secondo il suo vantaggio: il popolo fa leggi popolaresche, il despota leggi dispotiche e così gli altri. E nel fare le leggi essi dichiarano ciò che è ad essi vantaggioso come giusto per quelli che obbediscono: e puniscono chi vi contravviene come agente ingiustamente e contro le leggi. Questo voglio dire quando dico che in tutti gli stati il giusto coincide con ciò che riesce vantaggioso al potere stabilito. Il potere è la forza che domina; onde è legittimo concludere che dappertutto la giustizia e ciò che è vantaggioso ai forti sono la stessa cosa.

(*Repubblica*, I 338 C - 339 A).

Trasimaco. Credi tu, Socrate, che i pastori pensino al bene dei loro greggi, se ne prendano cura e li ingrassino per altro fine che per il vantaggio dei loro padroni e loro proprio? E così pensi tu che i padroni dello stato, che hanno il potere effettivo, abbiano, nel rapporto coi loro soggetti un sentimento diverso da quello che si avrebbe per delle pecore e che giorno e notte essi si occupino d'altro fuori che del modo di ricavarne un utile? Tu sei così lontano dal conoscere ciò che è il giusto e l'ingiusto, che non sai che la giustizia è un bene il quale serve non a chi lo possiede, ma al forte che comanda: e che anzi essa è uno svantaggio per chi serve ed obbedisce. L'ingiustizia esercita il suo impero sugli uomini giusti, i quali per ingenuità obbediscono, servono all'interesse dei forti e ne promuovono, servendo, il benessere: mentre non servono affatto al proprio. Bisogna, o semplice uomo che tu sei, considerare le cose da questo punto di

vista: che l'uomo giusto si trova sempre in condizioni d'inferiorità di fronte all'ingiusto. Già nei rapporti comuni, quando essi intraprendono qualche cosa insieme, l'uomo giusto non ne esce mai col proprio vantaggio, ma anzi con lo svantaggio. E nelle cose pubbliche, quando è imposta una contribuzione, il giusto, a condizioni uguali paga sempre più che l'ingiusto: se vi è da avere qualche profitto, il guadagno è sempre tutto per l'ingiusto. E quando si tratta di rivestire qualche ufficio pubblico, il giusto vi perde sempre se non per altro, perchè lascia deperire per trascuratezza i suoi interessi privati e non ritrae alcun profitto a spese del pubblico: senza contare che egli si attirerà l'odio dei conoscenti e dei parenti perchè non vorrà favorirli contro ciò che è giusto: mentre per l'uomo ingiusto avviene tutto il contrario. E tu comprenderai ancora meglio il vantaggio dell'uomo ingiusto quando tu ti spinga col pensiero fino all'ingiustizia completa: quella che fa dell'uomo ingiusto l'uomo più beato e di colui che è vittima dell'ingiustizia, senza poterla ricambiare, l'essere più infelice. Questa è la tirannide, che con la violenza e con la frode si impadronisce del bene altrui, privato e pubblico, contro tutte le leggi umane e divine, e non in piccola scala, ma d'un colpo. I ladri ordinari, se scoperti, vengono puniti e ne riportano la più grande ignominia: essi sono detti sacrileghi, briganti, ladri, truffatori. Però quando uno s'impadronisce non solo dei beni, ma anche delle persone dei cittadini e li riduce a schiavi, egli non riceve questi nomi infami; egli è considerato come l'uomo più fortunato e beato non solo dai suoi concittadini, ma anche dagli altri, i quali pure sanno che egli ha perpetrato le peggiori ingiustizie. Coloro che biasimano l'ingiustizia, la biasimano non perchè riluttino a commetterla, ma perchè temono di subirla. Così vedi, caro Socrate, che l'ingiustizia, portata al più alto grado, è qualche cosa di più forte, di più nobile, di più potente che la giustizia

e che il giusto è ciò che riesce al vantaggio del più forte, l'ingiusto è ciò che riesce al proprio vantaggio.

(*Repubblica I* 343 B-344 C).

Socrate. Chiami tu dunque la giustizia un vizio?

Trasimaco. No, ma una generosa dabbenaggine.

S. E l'ingiustizia una malvagità?

Tr. No, è accortezza.

S. Gli uomini ingiusti sembrano dunque a te intelligenti e buoni?

Tr. Sì, almeno quelli che sanno essere ingiusti coerentemente e completamente, quelli che sono in grado di impadronirsi delle città e degli stati. Tu credi che io voglia parlare dei tagliaborse. Anche questo mestiere ha certo i suoi vantaggi, almeno finchè non si è scoperti: ma esso non è nulla in confronto a quello di cui ti ho parlato.

(*Repubblica I*, 348 D).

Callicle (1). Nella maggior parte delle cose la natura e la legge sono fra loro in contraddizione..... Secondo la natura, più brutto è ciò che è più dannoso, come il patire un'ingiustizia, mentre, secondo la legge, è più brutto il commetterla. Perchè il patire ingiustizia non è cosa degna d'un uomo, ma d'uno schiavo, per il quale meglio sarebbe morire che vivere, se egli non è in grado, quando sia offeso e vilipeso, di aiutare se stesso o qualunque altro che gli stia a cuore. Io penso che quelli, che fanno le leggi, sono i deboli e la moltitudine. Solo per il proprio vantaggio essi fanno le leggi e distribuiscono lodi e biasimi per spaventare i più forti, che sono in grado di avere più che gli altri, purchè non si arroghino il diritto di avere di più. Essi dicono che l'avere di più è brutto ed ingiusto e che l'ingiustizia consiste appunto nel cercar

(1) Rappresentante del pensiero sofistico, conosciuto da noi solo attraverso il *Gorgia* di Platone. Perciò qualcuno ha veduto in lui una personalità fittizia, creata da Platone.

di avere più che gli altri: essendo più deboli, essi sono ben contenti quando riescono ad avere parti uguali. Perciò secondo la legge si dice ingiusto e turpe il cercar d'avere più che gli altri e ciò costituisce l'ingiustizia: ma la natura stessa, io penso, mostra invece essere giusto che l'uomo superiore abbia più che l'uomo inferiore e il forte più che il debole. Che così sia, appare da più parti e negli altri animali e negli stati e nelle famiglie degli uomini: e cioè che il giusto (secondo natura) consiste in questo, che il più forte comanda al più debole ed ha più di lui. In base a quale diritto Serse guerreggiò contro la Grecia e suo padre contro gli Sciti? E si potrebbe addurre infiniti altri casi. Questi operano secondo la natura e invero secondo la legge della natura, non secondo quella che facciamo noi, quando plasmiamo a modo nostro i migliori ed i più forti, pigliandoli da piccoli e li domiamo con incanti e finzioni dicendo loro che bisogna rispettare l'uguaglianza e che in ciò stanno la bellezza e la giustizia. Ma quando, io penso, si leva un uomo che ha una natura abbastanza vigorosa, egli scuote da sè tutte queste cose, spezza ogni vincolo e se ne sbarazza, calpesta tutti i nostri principî, i nostri incanti, le nostre formule e le nostre leggi contrarie alla natura; allora lo schiavo si leva e diventa nostro padrone: così viene alla luce quello che è giusto secondo natura.

(*Gorgia* 482 E - 484 A).

Callicle. Che cosa intendi tu per « comandare a sè stesso? »

Socrate. Niente di straordinario, ciò che tutto il mondo intende: essere saggio, padrone di sè, comandare alla proprie passioni ed ai proprii desiderî.

C. O santa semplicità! Tu chiami saggi gli imbecilli..... Io ti dico che colui, il quale vuole seguire la giusta via, deve lasciar prendere ai suoi desiderî tutta la forza pos-

sibile senza frenarli e, quando essi sono ben forti, deve essere in grado con l'accortezza e il coraggio di favorirli e di soddisfarli man mano che in lui nascono. Questo non è possibile ai più: perciò essi biasimano, nascondendo per vergogna la propria impotenza, coloro che ne sono capaci e dicono che la sfrenatezza è cosa turpe. Essi riducono gli uomini per natura migliori ad essere tanti schiavi e poichè non sono in grado di soddisfare i loro desiderî, lodano per viltà la temperanza e la giustizia. Ma per coloro che sono nati figli di re e che hanno ricevuto da natura la capacità di procurarsi una certa potenza, sovranità o tirannia, che cosa potrebbe in verità esservi di più vergognoso e di più funesto che la temperanza? Essi potrebbero, senza esserne impediti da nulla, godere di tutti i beni e vorrebbero crearsi un padrone, la legge imposta dalle moltitudini con i suoi ragionamenti e le sue censure? Come la pretesa bellezza della giustizia e della temperanza non li renderebbe degni di pietà, quando essi, pur essendo i più potenti nella loro pratica, non potessero dare ai loro amici più che ai loro nemici? No, secondo la verità, che ti è cara, le cose stanno così: il lusso, la completa licenza e libertà della vita, sostenute dai mezzi necessarii, ecco la virtù e la felicità. Tutto il resto non sono che belle illusioni, convenzioni contrarie alla natura, stravaganze prive d'ogni valore.

(*Gorgia*, 491 D - 492 C).

Il sofista si volge quindi con disprezzo contro la filosofia che, invece di liberare l'uomo da tutti i pregiudizi morali e religiosi, vuole erigere una nuova e più profonda legge della coscienza.

Callicle. Così è in verità: e tu vedrai se, lasciata lì la filosofia, ti occuperai di cose più importanti. Perchè certo, caro Socrate, la filosofia è qualche cosa di attraente quando l'uomo se ne occupa moderatamente nella giovinezza: ma se egli se ne occupa al di là della giusta

misura, essa diventa la sua rovina..... Interessarsi di filosofia, in quanto serve alla cultura, è una bella cosa e che non fa disonore ad un giovane..... Quando io noto in un giovane l'amore della sapienza, lo giudico una cosa lodevole, che gli fa onore, e gli riconosco un nobile carattere. Quando invece non l'ama, lo giudico un uomo ignobile, dal quale non c'è da aspettarsi alcunchè di bello e di generoso. Ma quando un uomo, che è già sul ritorno dell'età, filosofa ancora, la cosa mi sembra ridicola..... Un uomo simile, anche se bene dotato da natura, finisce per perdere le sue qualità virili: egli fugge allora i luoghi frequentati della città e le piazze, dove, come dice il poeta (1), si rivelano gli uomini: egli si nasconde e passa il resto della vita in un angolo a bisbigliare con tre o quattro ragazzi, senza che mai esca dalla sua bocca alcun discorso nobile, grande e forte..... Perchè i filosofi ignorano le leggi dello stato, non sanno come si deve parlare nelle relazioni private e pubbliche, non conoscono i piaceri e le passioni degli uomini, in breve perdono ogni contatto con la vita..... Io posso quindi, o Socrate, ripeterti a un dipresso ciò che dice in Euripide Zetos a suo fratello Amfione. Tu non ti curi di ciò di cui dovresti curarti, tu avvilisci in atteggiamenti puerili il tuo animo nobile. Tu non saresti in grado di tenere un discorso nelle deliberazioni di giustizia, nè sapresti trovare qualche cosa di plausibile e di persuasivo o dare ad un altro un vigoroso consiglio. Se qualcuno prendesse te od un altro qualunque simile a te e ti portasse in prigione accusandoti a torto, tu non sapresti come aiutarti, ammutoliresti tutto smarrito e, comparendo dinanzi al tribunale, per quanto inabile e spregevole fosse il tuo accusatore, saresti condannato a morte, se così piacesse a lui di farti condannare. Ora che saggezza è questa che rende peggiori anche gli uomini meglio dotati, che li rende incapaci di salvare sè e gli altri dai più grandi

(1) *Iliade*, IX, 441.

pericoli, che li espone a vedersi spogliati di tutto l'avere loro da parte dei loro nemici ed a condurre nella loro patria una vita senza onore? Credimi, mio caro, lascia da parte le sottigliezze..... e proponiti per modelli non coloro che disputano su queste minuzie, ma coloro che hanno e ricchezze e prestigio e tanti altri beni della vita.

(*Gorgia*, 484 C - 486 D).

Platone non contestava certamente che il più delle volte nella realtà il corso delle cose porti all'apice della fortuna gli uomini peggiori: ma contro le affermazioni d'un naturalismo cinico egli nega pertinacemente, appellandosi alle testimonianze più profonde della coscienza, che questi uomini iniqui e fortunati siano uomini felici e che il loro stato sia il più desiderabile. La felicità non può consistere nel turbinare delle passioni; questa sarebbe una vita terribile, accompagnata dall'inquietudine e dal dolore, tormentata da un'avidità insaziabile. Egli conduce l'avversario a riconoscere che il bene non è una cosa sola col piacere e che esso è inseparabile dalla vera conoscenza. Il vero bene non può essere che il risultato d'una visione razionale, la quale introduca nella vita una legge, un ordine.

Socrate. La regolarità e l'ordine fanno buona una cosa e il disordine cattiva?

Callicle. È così.

S. E non è così anche d'una nave?

C. Certamente.

S. Non vale questo anche pel nostro corpo?

C. Senza dubbio.

S. E la nostra anima? Diventa essa buona col disordine o con la regolarità ed un certo ordine?

C. La premesse ci conducono ad affermare anche questo.

S. Come chiami tu ciò che viene al corpo dalla regolarità e dall'ordine?

C. Salute e forza.

..... *S.* E ciò che viene all'anima dall'ordine e dalla regola è quella conformità alla legge che rende gli uomini giusti e temperanti. Non è così?

C. È possibile.

..... *S.* Ascolta dunque come io riepilogo il mio discorso. Il piacere ed il bene non sono la stessa cosa. Tenderemo dunque al piacere in vista del bene od al bene in vista del piacere? Al piacere in vista del bene. Il piacere è ciò che, conseguito, ti dà gioia: il bene è ciò, il cui possesso ci rende buoni. Ma e l'essere nostro e tutto ciò, che può essere buono, lo è per l'acquisto d'una buona disposizione. E questa buona qualità viene ad ogni essere non alla ventura, ma per un certo ordine, per una giusta direzione, per un'arte che gli è comunicata. La buona disposizione di ogni essere risiede quindi nell'essere ben disposti e ordinati. Perciò l'ordine che si conviene ad un essere, quando si è in esso introdotto, lo rende buono. Onde l'anima, che ha ricevuto l'ordinamento ad essa conveniente, è migliore di quella disordinata. Ma l'anima ben ordinata è saggia, temperante e buona.

(*Gorgia*, 504 A - 507 A).

La perfezione di ogni essere, e perciò anche dell'uomo, è nella sua subordinazione ad una legge razionale: e questa legge razionale è un ordine morale che si estende, al di là della vita umana, a tutte le cose. Questo concetto di un ordine morale della vita, che si connette con un ordine divino universale, si mantiene attraverso tutta la filosofia platonica: esso faceva già parte della sapienza religiosa degli Orfici e dei pitagorici, alla quale si ispirò probabilmente anche Socrate.

Socrate. I saggi, caro Callicle, insegnano che il cielo e la terra, gli dèi e gli uomini sono legati da vincoli, reciproci, nei quali risiedono l'amicizia, la temperanza, l'ordine, la giustizia.

(*Gorgia*, 508 A).

Quindi quest'ordine lega l'uomo anche con il suo destino dopo la morte: l'anima lascia questo mondo portando in sè l'impronta delle affezioni sue e della condotta passata: e questo decide del suo destino. Il mondo giudica questi miti come favole ma esse contengono una profonda verità (*Gorgia*, 523 A).

5. Perciò, qualunque cosa dicano le vane apparenze della vita, bisogna prima di tutto e nella vita privata e nella pubblica seguire la voce della coscienza, la quale ci vieta di commettere ingiustizie e di fare il male. E questo specialmente quando il seguire la coscienza può costare sacrifizi o pericoli: non bisogna considerare i principî morali come dei bei ragionamenti, che poi all'atto pratico si mettono da parte e sfumano in nulla.

Socrate. Affermiamo noi che non si deve mai in nessun modo commettere l'ingiustizia o che in certi casi si può e in certi altri no? È vero che, come noi abbiamo e in passato e adesso sostenuto, non è bello nè lecito commettere l'ingiustizia? Oppure tutte le nostre confessioni sono in questi pochi giorni sfumate nel nulla? E non ci saremo in questo caso accorti, caro Critone, che noi, alla nostra età, in mezzo ai nostri serii dibattiti, non ci distinguevano in nulla dai bambini? O le cose stanno invece come noi allora sostenevamo, sia che la moltitudine ne convenga o no? Ed è in ogni caso una cosa cattiva e turpe il commettere l'ingiustizia sia che ci attenda un destino anche più duro del presente od uno più mite? È o non è così?

Critone. È così.

(*Critone*, 49 A-B).

Nel *Critone*, Platone dice chiaramente che non bisogna mai nemmeno rendere male per male.

Socrate. Non bisogna dunque mai commettere ingiustizia?

Critone. Certamente.

S. Nemmeno quindi rendere male per male, come la turba vuole, dal momento che non bisogna mai fare il male.

Cr. Nemmeno.

S. ..... Non bisogna dunque mai rendere male per male, qualunque cosa abbiamo dovuto soffrire.

(*Critone*, 49 B-C).

Di questa condotta diritta, ispirata alle leggi eterne della giustizia, fa parte anche il rispetto della patria. È per questa ragione che Socrate, il quale avrebbe potuto facilmente fuggire dalla prigione, respinge le preghiere di Critone e preferisce morire.

Socrate. La tua saggezza (o Critone) ti lascia ignorare che la patria deve essere onorata e che essa è degna di venerazione, sacra, rispettata presso gli dèi e gli uomini più che il padre e la madre e tutti gli antenati insieme? E che bisogna portarle rispetto anche quando è adirata con noi ed essere con essa indulgenti ed amorevoli più che con il padre? Bisogna ricondurla con la persuasione o fare ciò che essa comanda e sopportare in pace quanto essa ci impone di soffrire, anche se ci condanna ad essere battuti ed incatenati; e quando ci conduce alla guerra per essere feriti od uccisi, bisogna obbedirle perchè tale è il nostro dovere e non dobbiamo nè tirarci da parte, nè ritirarci, nè abbandonare il nostro posto. E questo non solo in guerra, ma anche davanti ai giudici; dappertutto bisogna obbedire alla patria o servirsi con essa della persuasione, come il diritto permette: perchè, se è una empietà usare violenza contro il padre e la madre è un'empietà ben maggiore il servirsene contro la patria.

(*Critone*, 51 A-C).

Però obbedire e servire fedelmente la patria non vuol dire occuparsi di politica: nei dialoghi socratici Platone è ancora fedele al punto di vista ascetico, negativo, di Socrate: l'opposizione fra la giustizia e l'ingiustizia si risolve nell'opposizione tra la vita appartata del filosofo e la vita dell'uomo politico occupato a discorrere nelle assemblee od a servire i potenti del giorno. Non è possibile partecipare alla vita pubblica e restare fedeli alla giustizia senza correre i più gravi pericoli. Socrate nell'*Apologia* cita come esempio il caso proprio.

Quella voce divina, che si fa sentire in me quando essa vuole trattenermi da qualche cosa che sono in procinto di fare, mi ha sempre sconsigliato dall'occuparmi delle cose pubbliche: ed ha fatto questo molto a proposito: perchè siate persuasi, o cittadini Ateniesi, che, se io mi fossi in passato occupato di politica, io sarei da lungo tempo perito senza alcun vantaggio nè mio nè vostro. E non abbiatevi a male se io vi dico la verità: l'uomo che cerca francamente di opporsi a tutto un popolo, sia a voi, sia ad altri e cerca d'impedire che si commettano ingiustizie ed iniquità, è un uomo perduto: colui che si propone di proteggere efficacemente la causa della giustizia, per poco che voglia vivere, deve restare semplice privato e non entrare nella vita pubblica.

Di questo io voglio darvi in prova non delle parole, ma dei fatti. Sentite quello che mi avvenne e vedrete che io non cedo dinanzi a nessuno, quando ne va di mezzo la giustizia, per paura della morte: e che, per non cedere, ho corso pericolo di morte. Io vi dirò cose poco gradite e tediose, ma vere. Io non ho mai esercitato altra magistratura che nel consiglio dei Pritani (1): e la tribù Antiochide, che è la mia, era appunto al governo quando voi, contro tutte le leggi (come anche voi riconosceste più tardi), vi ostinaste a fare il processo in un atto solo ai dieci capitani, che non avevano seppellito i corpi dei cittadini morti nel combattimento navale. In questa occasione io fui il solo tra i Pritani ad oppormi alla violazione della legge da voi meditata e votai contro. E sebbene gli oratori fossero per accusarmi e trarmi dinanzi al tribunale e voi li incoraggiaste a ciò con le vostre grida, io ritenni mio dovere mettermi in pericolo per la difesa delle leggi e della giustizia, anzichè unirmi a voi, per paura del carcere o della morte, nel commet-

(1) Il popolo d'Atene era diviso in dieci tribù, da ciascuna delle quali ogni trentacinque giorni erano presi cinquanta cittadini per il governo: erano chiamati i Pritani ed erano durante la loro magistratura nutriti a pubbliche spese.

tere un'iniquità. Questo avvenne quando il vostro stato era ancora sotto il governo popolare: ma quando venne al potere l'oligarchia, venni con quattro altri chiamato dai trenta (1), i quali ci diedero l'ordine di condurre da Salamina Leone di Salamina, che doveva essere giustiziato: essi davano di questi ordini a molte persone per compromettere il maggior numero possibile. Allora io mostrai di nuovo non con le parole, ma con i fatti che io non mi curava molto della morte e che la mia unica preoccupazione era di non commettere niente di ingiusto e di contrario alle leggi divine. Perchè quel governo di violenti non valse ad indurmi, col timore, a commettere un'ingiustizia. Gli altri quattro andarono a Salamina a prendere Leone: io me n'andai a casa mia. E forse questo mi avrebbe costato la vita, se quel governo non fosse caduto quasi subito.

Credete ora voi che io sarei felicemente scampato per tanti anni, se mi fossi occupato delle cose pubbliche e, operando da uomo onesto, avessi difeso il diritto ponendolo sopra tutte le cose? No certamente, o cittadini di Atene, e, come me, nessun altro.

(*Apologia*, 31 D - 32 E).

Specialmente sotto i governi corrotti, che trascinano e corrompono anche molti degli uomini dotati d'un'intelligenza superiore, ai pochi veri filosofi non resta che ritirarsi ed attendere alla saggezza nella solitudine.

Socrate. Allora non resta, caro Adimanto, che un piccolissimo numero di degni cultori della filosofia: è qualche spirito elevato, che l'educazione ha perfezionato e che, condannato alla solitudine, persevera nella via a cui la sua natura lo ha chiamato, perchè non ha trovato uomini che potessero corromperlo; o qualche grande anima che, nata in un piccolo stato, può guardare con disprezzo le cose della sua piccola patria; forse anche qualche

(1) I trenta tiranni venuti al potere in Atene nel 404 a. C.

uomo d'ingegno, che viene alla filosofia da qualche altra disciplina meno considerata. Ora in questo piccolo gruppo di uomini chi sente od ha sentito la dolcezza che si trova nella saggezza, vedendo la follia del resto degli uomini e la stoltezza con cui sono governati gli stati; non scorgendo intorno a sè nessuno che possa venirgli in aiuto per insorgere, con qualche successo, in difesa del diritto; e considerandosi come caduto in mezzo ad una moltitudine di bestie feroci, delle quali non condivide l'ingiustizia ed alla cui brutalità non sarebbe in grado, come singolo, di opporsi; sicuro di perire prima di poter giovare in qualche modo allo stato ed agli amici e rendersi utile a sè ed agli altri; chi, dico, considera queste cose, si ritirerà in un riposo indifferente, limitandosi ad occuparsi delle cose proprie; e come uno che, sorpreso dal temporale, si ripara sotto una piccola tettoia contro i turbini del vento e la pioggia, così egli, vedendo l'ingiustizia regnare dappertutto, si manterrà puro dalla malvagità dell'agire iniquo, passerà nella serenità la sua vita e ne uscirà tranquillo, confortato dalle più belle speranze. Soltanto non avrà realizzato ciò che vi era di più grande nel suo compito; per non aver trovato un governo degno di lui, che lo favorisse: perchè un governo simile lo avrebbe aiutato a dirigere e i singoli e la collettività verso la salute.

(*Repubblica VI*, 496 B - 497 A).

La morale dei dialoghi socratici si riassume quindi nel principio eroico che bisogna temere di commettere l'ingiustizia più che la morte.

Nè dunque dinanzi ai tribunali, nè alla guerra è lecito preoccuparsi di sfuggire alla morte con qualunque mezzo. Accade sovente in battaglia che si può salvare almeno la vita gettando le armi ed invocando la pietà dei persecutori: e così vi è in tutti gli altri pericoli mille espedienti per evitare la morte, quando si è disposti

a tutto fare ed a tutto dire. Non è questo che è difficile, o Ateniesi, l'evitare la morte: ma è molto più difficile evitare l'infamia, perchè essa viene più veloce che la morte.

(*Apologia*, 38 E - 39 A).

L'uomo che non è ignorante e vile non teme la morte, teme l'operare iniquo. Perchè il più grande di tutti i mali è lo scendere agli inferi con un'anima carica di iniquità.

(*Gorgia*, 522 E).

Questo severo ed alto principio d'un ordine morale assoluto, che si estende anche al di là della morte, non pretende certo di imporsi come una dimostrazione logica. E tuttavia esso è ancora per noi ciò che vi è di più sicuro: perchè ogni cognizione contraria si risolve in ridicoli sofismi.

Socrate. Per me io tengo sempre su questo punto lo stesso linguaggio: e cioè che io non so come tutto questo sia fondato: e tuttavia di tutti coloro coi quali disputo, come ora, non vi è nessuno che sia in grado di affermare qualche cosa di diverso senza rendersi ridicolo.

(*Gorgia*, 509 A).

Seguiamo dunque questa via, che è la sola, la quale ci può condurre alla beatitudine in questa vita e nell'altra..... Serviamoci delle nostre conclusioni come d'una guida la quale ci fa vedere che il miglior partito che possiamo seguire è di vivere e morire nella pratica della giustizia e delle altre virtù. Camminiamo sulla via che ci è così tracciata ed esortiamo gli altri ad imitarci. E lasciamo gli altri discorsi con i quali tu, caro Callicle, cerchi di sedurci: perchè essi non valgono nulla.

(*Gorgia*, 527 C-E).

CAPITOLO II.

Le influenze pitagoriche.

1. Ciò che caratterizza la speculazione platonica postsocratica è l'esigenza metafisica che si sovrappone all'esigenza morale-religiosa. Il valore del bene dev'essere ben più profondamente stabilito e ciò non può avvenire che per mezzo d'una concezione morale-religiosa della realtà. La semplice comparazione sentimentale dei valori non basta: essa manca d'un fondamento obbiettivo. Questa è la conclusione dei discorsi, che i due fratelli Adimanto e Glaucone (fratelli di Platone stesso) tengono nel libro II della *Repubblica*.

Glaucone. Socrate, vuoi tu darti l'aria d'averci persuasi che in questo mondo è meglio essere giusti che ingiusti o vuoi persuaderci veramente?

Socrate. Io vorrei persuadervi realmente, dato che ciò sia in mio potere.

Gl. Allora tu non riesci a fare quello che vorresti. Perchè, dimmi: non vi sono dei beni così fatti, che noi desideriamo possederli non per ciò che da essi consegue, ma per il piacere che ci danno per se stessi? Come per esempio, le gioie e le voluttà innocenti, le quali ci danno piacere nell'atto di goderle, ma niente d'altro in seguito.

S. A me sembra che sia così.

Gl. Ma non vi sono dei beni che noi amiamo per sè e per le loro conseguenze, come il bene pensare, il vedere, l'essere sani? Noi li desideriamo sotto entrambi i rapporti.

S. Certamente.

Gl. Non riconosci tu anche una terza specie di beni, come per es. l'esercitare il corpo, il curarsi essendo malato, l'esercitare la medicina od altra professione lucrativa? Queste sono cose penose, ma utili, che non desideriamo per sè, ma per il profitto e gli altri vantaggi che vi sono connessi.

S. Certo, vi è anche questa terza specie di beni. E con questo?

Gl. In quale di queste tre classi di beni metti tu la giustizia?

S. Nella più bella delle tre, in quella dei beni che dobbiamo amare per sè e per le loro conseguenze, se vogliamo essere felici.

Gl. Così non pensa tuttavia la moltitudine: essa mette la giustizia nel numero di quei beni penosi, che si cercano per il compenso e per il buon nome che se ne ricava ma che per se stessi meriterebbero d'essere fuggiti come gravosi.

S. Io so che si pensa così ed è per questo che Trasimaco (1) da un pezzo la respinge e loda l'ingiustizia. Ma io ho la testa dura.

Gl. Ebbene ascoltami e vedi se tu sei del mio parere. Mi sembra che Trasimaco si è arreso troppo presto al fascino del tuo discorso, come un serpente che viene incantato. Per me la dimostrazione non è ancora stata data nè nell'un senso, nè nell'altro: io desidero di sentire che cosa sono la giustizia e l'ingiustizia e quale potenza hanno direttamente sull'anima, senza tener conto della mercede e delle altre loro conseguenze. Farò quindi, se ti piace, così. Io riprenderò la tesi di Trasimaco e mostrerò in primo luogo che cosa s'intende per giustizia e quale è la sua origine: in secondo luogo che tutti quelli, che la praticano, la praticano quasi per forza, come qualche cosa di necessario, non come un bene; in terzo luogo

---

(1) Sofista già introdotto da Platone nel I libro.

che essi hanno ragione di fare così, perchè la vita dell'uomo ingiusto è realmente, come essi dicono, più vantaggiosa che quella del giusto. Io non penso così, caro Socrate, ma sono in dubbio, perchè Trasimaco e mille altri mi hanno riempito le orecchie di questi discorsi ed io non ho ancora sentito nessuno tessere le lodi della giustizia e della sua superiorità in quel modo che io desidero. Io vorrei sentirla lodare per se stessa: da te io attendo soprattutto questo elogio. Quindi io farò tutti gli sforzi per celebrare l'ingiustizia e mostrarti col mio discorso in quale maniera invece io vorrei sentire condannare l'ingiustizia e lodare la giustizia. Vedi ora se questo ti piace.

S. Nel più alto grado: su quale punto un uomo intelligente potrebbe più volentieri e più spesso intrattenersi?

Gl. Tu hai ragione. Ascolta dunque ciò che ti dico sulla natura e sull'origine della giustizia. Secondo l'opinione comune è un bene il commettere l'ingiustizia, un male il soffrirla, ma il male che si prova nel soffrirla è più grande che il piacere che si prova nel commetterla. Perciò gli uomini, avendo praticato reciprocamente l'ingiustizia ed avendone sofferto ed avendo provato le conseguenze dell'una e dell'altra cosa, trovarono vantaggioso, dal momento che non potevano commettere ingiustizia senza soffrirla poi alla lor volta da altri, accordarsi di non fare nè soffrire ingiustizia: e così cominciarono a darsi delle leggi ed a concludere dei patti e chiamarono legittimo e giusto ciò che è imposto dalle leggi. Tale è l'origine e l'essenza della giustizia, la quale sta di mezzo fra il più gran bene, che sta nel commettere l'ingiustizia impunemente, e il più gran male, che sta nel patire l'ingiustizia senza potersene vendicare. Gli uomini si accontentano della giustizia come d'un compromesso, non perchè sia un bene in se stessa, ma perchè l'impotenza, in cui essi si trovano, di praticare l'ingiustizia, la fa considerare come tale. Colui che può essere ingiusto ed è vera-

mente uomo non si assoggetterà mai al patto di non fare nè subire ingiustizia: ciò sarebbe da parte sua una follìa. Ecco Socrate, che cosa è la giustizia e quale è stata, secondo l'opinione comune, la sua origine.

E per persuaderci ancora meglio che coloro stessi, i quali praticano la giustizia, lo fanno solo perchè non possono essere ingiusti, facciamo ancora questa supposizione: concediamo a ciascuno dei due, all'uomo giusto e all'ingiusto, la libertà di fare ciò che vuole e vediamo in seguito dove la passione li conduce l'uno e l'altro. Noi vedremo certamente l'uomo giusto, attirato dall'avidità del guadagno, che ciascuno considera per natura come un bene, battere la stessa via dell'uomo ingiusto: e vedremo che solo per forza è tratto dalla legge a rispettare l'eguaglianza. E concediamogli una libertà così grande come quella che avrebbe avuto, come si narra, Gige, il capostipite dei re di Lidia. Questi era un pastore al servizio del re d'allora. Un giorno, dopo una violenta tempesta, seguita da scosse del terreno, la terra si aprì e si formò là, dove egli passava, una voragine. Pieno di meraviglia, egli discese e vide, così almeno si racconta, un cavallo di bronzo, vuoto, nel cui fianco erano forate delle piccole porte, attraverso le quali egli si spinse e vide un cadavere d'una grandezza più che umana, nudo, che aveva al dito un anello d'oro. Gige lo prese e se ne andò. Quando ebbe luogo la solita riunione dei pastori per dare al re la relazione mensile sopra gli armenti, vi si trovò anch'egli col suo anello. Ora, mentre sedeva fra gli altri, girò per caso il castone del suo anello verso di sè e verso l'interno della mano: ciò fatto, diventò invisibile a quelli che sedevano vicino a lui e che parlavano di lui come se egli si fosse già allontanato. Meravigliato di ciò, voltò di nuovo il castone del suo anello verso l'esterno e ridiventò visibile. Avendo così notato questa virtù dell'anello, fece altre esperienze ed ogni volta gli accadde lo stesso: e cioè che quando

voltava il castone verso l'interno, diventava invisibile, quando lo voltava verso l'esterno, ridiventava visibile. Fatto sicuro di ciò, andò con altri, come messaggiero, dal re: là giunto, corruppe la regina, tese con essa insidie al re, lo uccise e si impadronì del potere. Se vi fossero due di questi anelli e se ne desse uno all'uomo giusto, l'altro all'ingiusto, non vi sarebbe nessuno, io credo, di volontà così ferrea, che rimanesse attaccato alla giustizia e fosse capace di astenersi dal dar di piglio nei beni altrui, mentre potrebbe, senza pericolo, portar via ciò che vuole dal mercato, entrare nelle case per prendere il piacer suo con chi volesse, uccidere o liberare chi volesse e fare qualunque cosa, simile a un dio fra gli uomini. Così l'uno non si distinguerebbe nel suo agire dall'altro: tutti e due prenderebbero la stessa strada. Questa dovrebbe essere una grande prova che nessuno pratica volontariamente la giustizia: ciascuno la pratica per forza come qualche cosa che non è per sè un bene; ciò tanto è vero che nessuno, appena crede di poter praticare l'ingiustizia, se ne astiene. Ciascuno crede che per il suo interesse particolare sia miglior cosa l'ingiustizia che la giustizia: e con ragione, secondo l'opinione comune. Che se alcuno, venendo in possesso di tale libertà, non volesse commettere ingiustizie, nè appropriarsi l'altrui, egli verrebbe giudicato da coloro, che ciò vedessero, come un povero sciocco. E tuttavia essi, fra loro, lo loderebbero, ingannandosi a vicenda per la paura di diventare poi essi vittime dell'ingiustizia. Così vanno le cose.

Contrapponiamo ora, se vogliamo portare a compimento questo paragone, l'uomo più giusto all'uomo più ingiusto. Come faremo questa contrapposizione ? Col non togliere all'uomo ingiusto nulla della sua ingiustizia e nulla, al giusto, della sua giustizia, ma prendendo ciascuno dei due come perfetto nella sua particolare condotta. Che l'uomo ingiusto, in primo luogo, proceda come

un abile artefice, come un eccellente pilota od un medico: il quale sa distinguere ciò che all'arte sua è possibile dall'impossibile e intraprende il primo, rinunzia al secondo: e che è anche in grado di rimediare ad un passo falso quando ciò gli è capitato. L'uomo ingiusto, che sa mettere bene in opera le sue iniquità, se è veramente maestro dell'ingiustizia, rimane nascosto: chi si lascia cogliere è solo un dappoco. Perchè il colmo dell'ingiustizia è di apparire giusto senza esserlo. Diamo quindi all'uomo ingiusto l'ingiustizia più perfetta: che egli, pur commettendo le più grandi iniquità, sappia farsi la più grande riputazione di uomo giusto e, se fa un passo falso, sia in grado di mettervi subito rimedio, in quanto non gli manca il dono, quando viene alla luce qualcuna delle sue malefatte, di persuadere con la parola gli altri della sua innocenza o di mettervi rimedio con la forza, col suo coraggio virile, con la sua risolutezza, come con l'appoggio degli amici e delle sue ricchezze.

Mettiamo ora a paragone di lui l'uomo giusto, un uomo semplice e nobile, che, come Eschilo dice, non vuole parere, ma essere. Togliamogli quindi l'apparenza. Che se egli conserva l'apparenza della giustizia, sarà in conseguenza di ciò colmato di onori e di beni: rimarrà quindi incerto, se egli sia quel che è per amore della giustizia o per amore degli onori e dei beni. Noi dobbiamo dunque pensarlo come spogliato di tutto, fuori che della giustizia, ed in uno stato perfettamente contrario a quello sopra tracciato. Egli sia quindi, senza aver fatto alcun male, in voce di essere l'uomo più ingiusto, in modo che la sua giustizia sia posta alla prova e non sia scossa nè dal cattivo nome, nè dalle sue conseguenze: che egli cammini imperterrito sino alla morte verso il suo fine, passando, egli giusto, per un uomo ingiusto durante tutta la sua vita. Così, posti i due tipi estremi, l'uno della giustizia, l'altro dell'ingiustizia, potremo ora decidere quale dei due è il più felice.

... Ora io non credo sia difficile mostrare quale sia la vita che aspetta l'uno e l'altro. Se la rappresentazione che dobbiamo farci apparirà un poco dura, pensa, caro Socrate, che questa non è l'opinione mia, ma è l'opinione di quelli che antepongono l'ingiustizia alla giustizia. Essi diranno che l'uomo giusto in queste condizioni verrà flagellato, torturato, posto in catene, accecato col fuoco e infine, dopo che avrà sopportato tutte queste miserie, verrà posto in croce: così vedrà alla fine che bisogna desiderare d'apparire, non d'essere giusti. Quelle parole di Eschilo trovano meglio la loro applicazione all'uomo ingiusto che, seguendo la realtà delle cose e non l'opinione, si preoccuperà non d'apparire, ma d'essere ingiusto. Perchè in primo luogo, passando per giusto, sarà potente nello stato, si sposerà con chi vorrà, sposerà le sue figlie a chi vorrà, sarà in relazione con chi vorrà e da tutto questo trarrà vantaggio, perchè l'iniquità non lo spaventa. Quando nella vita pubblica o privata verrà in questione con alcuno, avrà il sopravvento sopra i suoi avversari e per questa via diventerà ricco e potrà far del bene ai suoi amici, del male ai suoi nemici: egli consacrerà agli dèi doni e sacrifizi magnifici ed onorerà, meglio che il giusto, gli dèi e gli uomini che vuole onorare: cosicchè potrà più che il giusto pretendere di avere il favore degli dèi. Così, caro Socrate, dobbiamo dire che e dèi e uomini preparano all'ingiusto una vita migliore che al giusto.

Quando Glaucone ebbe finito, io (Socrate) pensava di rispondergli qualche cosa: ma suo fratello Adimanto prese la parola:

Adimanto. Non credi, o Socrate, che la tesi sia stata abbastanza svolta?

Socrate. E come no?

Ad. Eppure mio fratello ha dimenticato l'essenziale. Ascoltami... I padri raccomandano la giustizia ai loro figli e i maestri ai loro discepoli: ma essi non celebrano

la giustizia in sè, bensì la buona riputazione che essa produce e le dignità che la buona riputazione procura all'uomo giusto e le relazioni onorevoli e tutti gli altri beni che Glaucone ha enumerato come provenienti all'uomo ingiusto dal suo buon nome di uomo giusto. Anzi essi vanno anche più in là: perchè, appellandosi al favore degli dèi, possono parlare dei beni che essi rispandono a piene mani sugli uomini pii, come riferiscono il buon Esiodo ed Omero. Museo (1) poi e suo figlio promettono ai giusti da parte degli dèi ricompense ancora più splendide: essi li fanno discendere agli inferi, li fanno sedere a tavola coronati di fiori e passare il loro tempo nell'ebbrezza dei festini, come se un'ebbrezza eterna fosse il miglior compenso della virtù. Altri estendono anche a più lungo tempo le ricompense degli dèi: gli uomini pii e fedeli rivivono nei loro figli e nella loro discendenza. Con questo e simili argomenti essi celebrano la giustizia. Quanto agli empî ed agli ingiusti, essi li precipitano in un abisso fangoso dell'inferno, dove sono condannati ad attingere acqua in un crivello: ed aggiungono che da vivi essi sono maledetti e vanno incontro a tutte le pene che Glaucone ha enumerato a proposito dei giusti, i quali appariscono ingiusti. Queste sono le lodi e i biasimi che vengono dati agli uni ed agli altri.

Ma adesso ascolta ancora, o Socrate, un altro genere di discorsi, che il popolo ed i poeti specialmente tengono circa la giustizia e l'ingiustizia. Tutti ad una voce sola proclamano che la saggezza e la giustizia sono cose belle, ma faticose e penose, che la dissolutezza e l'ingiustizia sono cose facili e gradevoli, turpi solo secondo l'opinione e la legge. Essi dicono quasi universalmente che l'ingiustizia è più utile della giustizia e sono proclivi ad onorare come felici e ad onorare, sia in pubblico, sia in privato, i ricchi ed i potenti ed a disprezzare i deboli e i

(1) Veggente e cantore mitico, scolaro di Orfeo.

poveri, anche se li riconoscono come migliori dei primi. Ma di tutti questi discorsi i più strani sono quelli che tengono a proposito degli dèi e della virtù. Essi dicono che anche gli dèi non hanno spesso per gli uomini virtuosi che disgrazie e miserie: mentre riserbano agli altri un destino del tutto opposto. Mendicanti e indovini frequentano le porte dei ricchi e cercano di persuaderli che nelle loro mani sta il potere di ottenere dagli dèi per mezzo di sacrifizi e di incanti l'espiazione delle colpe che fossero commesse da loro o dai loro antenati... Sul punto dei sacrifici essi adducono una quantità di libri di Museo e di Orfeo e sanno persuadere non solo i singoli, ma città intiere che i sacrifici e i giuochi possono essere un mezzo di riscatto e di purificazione dei mali commessi, tanto per i vivi quanto per i morti. Essi ci liberano dalla pene dall'al di là, mentre quelli che trascurano i sacrifici debbono aspettarsi qualche cosa di terribile.

Tutto questo, caro Socrate, che viene spesso ripetuto sulla virtù, sul vizio e sul conto che ne tengono gli uomini e gli dèi, quale effetto possiamo credere che farà sugli spiriti dei giovani che li odono e che, dotati d'un buon naturale e già per sè inclinati in questo senso, sono anche capaci di concludere quale deve essere l'uomo e quale via deve tenere per traversare nel miglior modo possibile il cammino della vita? Probabilmente egli dirà a sè come Pindaro: « Salirò io con fatica verso il palazzo della giustizia o camminerò sui sentieri della frode obliqua per assicurare la felicità della mia vita? ». Tutti questi discorsi non mi promettono, se io sarò giusto senza parer tale, nessun profitto, anzi mi assicurano fatiche e perdite: all'ingiusto invece, che sa darsi l'apparenza della giustizia, promettono una vita divina. Qualcuno dirà: ma non è facile, quando si è malvagi, non essere scoperti. Ma noi rispondiamo che tutte le cose grandi sono difficili; e che, se vogliamo essere felici, questa è la via che

dobbiamo battere. Noi potremo, per non essere scoperti, unirci in complotti ed alleanze. Poi vi sono dei maestri di eloquenza, che ci insegnano l'arte di sedurre coi discorsi il popolo ed i giudici: e quando l'eloquenza mancherà, impiegheremo la forza per sfuggire al castigo delle nostre frodi. Ma, si dirà, nè l'ipocrisia nè la violenza possono nulla contro gli dèi. È vero: ma se essi non esistono o non si curano di noi, anche noi non abbiamo bisogno di curarci di essere o di non essere scoperti; e se si curano di noi, noi non abbiamo notizia di essi d'altronde che dalla tradizione e dai poeti, i quali ce ne danno la storia. Questi stessi dicono che gli dèi possono essere placati e resi favorevoli con sacrifici, con preghiere umili e con offerte. Ora noi dobbiamo crederli in tutto od in niente. E se dobbiamo credere, possiamo benissimo praticare l'ingiustizia e poi col guadagno offrire dei sacrifizi agli dèi. Vivendo con giustizia non avremmo, è vero, a temere l'ira degli dèi, ma dovremmo rinunziare ai profitti dell'ingiustizia: vivendo nell'iniquità avremo il profitto, e per le nostre ingiustizie e per le nostre colpe potremo placare gli dèi con le suppliche ed uscirne così senza pena.

(*Repubblica II*, 357 A - 366 A).

Ciò che vi è di essenziale nella difesa, che i due fratelli fanno dell'ingiustizia, è questo: che, finchè si rimane alle esteriorità ed alle conseguenze di ambo le linee di condotta, è difficile di non dover riconoscere la superiorità dell'ingiustizia. Vi è nella coscienza un naturale pudore contro l'iniquità: anche l'uomo comune rinonosce a parole, se costretto, che il praticare l'ingiustizia può essere utile, ma non è bello, che la giustizia è una virtù dell'anima e che quindi solo l'uomo giusto vive bene; quindi che solo l'uomo giusto è felice. Ma l'identificazione sofistica della virtù con la felicità nel concetto ambiguo del vivere bene, εὖ ζῆν (*Repubblica*, I 353 E - 354 A) non persuade. Quanti saranno quelli che riconosceranno, nonostante tutto, la superiorità interiore della giustizia? Ma, anche riconoscendola, essi si chiederanno sempre: che cosa è, in fondo,

questa giustizia? Se pretende di essere, come pretende, più che una perfezione soggettiva, su che cosa si fonda? Bisogna vedere che cosa essa è in sè, che cosa rappresenta nell'ordine delle cose. Questo è ciò che chiede Glaucone a Socrate.

Glaucone. Di tutti quelli, che si sono levati in difesa della giustizia, a cominciare dagli antichi eroi, dei quali si sono conservate le parole fino agli uomini d'oggi, nessuno ha condannato l'ingiustizia o lodato la giustizia se non in virtù dei giudizi degli uomini e dei compensi. Ma nessuno ha preso in considerazione l'una e l'altra così come vivono nelle coscienza dell'uomo, celate agli uomini ed agli dèi, nessuno ha soddisfacentemente esposto, nè in prosa, nè in poesia, l'ingiustizia come il più grande dei mali che l'anima nasconde, la giustizia come il più grande dei beni... Io non ti nego che ciò che mi ha portato a far valere dinanzi a te le opinioni di Trasimaco e di altri è il desiderio di sentire la tua risposta. Non limitarti perciò a mostrare che la giustizia è preferibile all'ingiustizia; mostrami per quale azione sopra quelli che la mettono in pratica l'una è in se stessa un male, l'altra un bene ... Lascia ad altri il pregiare la giustizia e il biasimare l'ingiustizia per i loro effetti esteriori: questo non devi fare tu, che a queste ricerche hai consacrato tutto la vita. Non ti basti il mostrare che l'una è preferibile all'altra: mostrami per che cosa l'una è un bene in sè e per sè e l'altra un male in sè e per sè, sia che gli uomini e gli dèi ne abbiano o non ne abbiano notizia.
(*Repubblica II*, 366 E - 367 E).

2. Socrate risponde ai due fratelli col trasportare la discussione dal campo dei rapporti individuali a quello della vita pubblica e col ricercare che cosa è la giustizia nello stato: così si potrà meglio conoscere, come in un modello, nel quale i tratti ed i caratteri essenziali sono ingranditi, che cosa è la giustizia nell'individuo. Ma in realtà egli trasporta la questione in una sfera anche più vasta: con ciò egli intende mostrare che la giustizia, come virtù, non è soltanto un apprezzamento sen-

timentale dell'individuo, ma è un processo che s'inserisce nella vita universale e da questo riceve il suo valore.

Il pensiero di Platone in questo punto non fece probabilmente altro, da principio, che sviluppare gli elementi religiosi d'origine orfico-pitagorica contenuti già nella filosofia socratica. Già nel *Gorgia* il valore della vita morale è ricondotto all'ordine, all'accordo con l'armonia delle cose. Il semplice appello alla coscienza, di cui Glaucone e Adimanto giudicano insufficiente il giudizio, si trasforma in un appello alla ragione; e il fondamento della giustizia è posto nella conformità sua con l'ordine esterno delle cose: questa visione opera in noi una purificazione e ci trasporta in una sfera superiore di vita. Ma l'ordine delle cose è identificato da Platone nei primi suoi dialoghi metafisici (*Convivio*, *Fedro*) con la bellezza; in questa si estrinsecano per noi, da principio, i valori eterni (*Convivio*, 201 C). L'anima nostra ha contemplato nella sua vita anteriore, prima di cadere nell'esistenza terrena, l'ordine delle cose eterne nella sua perfezione, ma non ne conserva più qui sulla terra, che un vago ricordo. L'essenza eterna, che prima e meglio di tutte rievoca in noi questo ricordo, è la bellezza: l'aspirazione verso il bene è quindi, nel suo primo momento, aspirazione verso il bello, amore. Questa interpretazione metafisica dell'amore rende possibile a Platone di estendere il fatto dell'amore, spiritualizzandolo, a tutti i gradi della vita. La nostra aspirazione ideale comincia qui con l'amore della bellezza terrena, che già è un presentimento delle cose del cielo, e finisce con l'amore delle essenze eterne, con l'amore della virtù e della giustizia e con l'amore di Dio.

Quando un uomo, vedendo la bellezza terrena, si risovviene della bellezza vera, allora all'anima sua spuntano le ali ed essa desidera di volare in alto; ma, sentendo la sua impotenza, essa leva, come un uccello, i suoi sguardi verso il cielo, neglige le occupazioni terrene ed acquista la fama d'insensato. Ora questa specie di entusiasmo è di tutte la migliore nelle sue cause e nei suoi effetti e per colui che lo ha ricevuto nel suo cuore e per colui al quale si comunica; e colui che, posseduto da questo entusiasmo, cerca la bellezza è detto amante.

Perchè ogni anima d'uomo ha per la natura sua contemplato l'essere, chè altrimenti non avrebbe assunto figura d'uomo; ma il ricordarsene più tardi non è facile per ogni anima, specialmente per quelle che hanno solamente intraveduto l'essere e per quelle che, cadute qui, andarono incontro ad una cattiva sorte, e corrotte dalla compagnia degli ingiusti, perdettero la memoria dei misteri là contemplati. Poche soltanto restano, le quali ne conservano con sufficiente fedeltà il ricordo. Ora quando queste vedono un'immagine delle cose del cielo, sono prese da un grande turbamento e cadono come fuori di sè: esse hanno la vaga sensazione d'un qualche cosa che non possono apprendere distintamente. Le immagini terrene della giustizia, della temperanza e di tutti gli altri beni dell'anima non brillano del loro originario splendore: pochi soltanto, andando appresso a tali immagini, riescono con fatica a riconoscere, attraverso ad un torbido mezzo, le essenze così rappresentate. Ci era dato di contemplare la bellezza in tutto il suo splendore, quando, mescolati al corteo dei beati, camminavamo al seguito di Giove e le altre anime al seguito di altri dèi: noi godevamo allora, iniziati a dei misteri che possiamo dire beati, del più sublime degli spettacoli; noi celebravamo, puri d'ogni macchia ed ignari dei mali, che avremmo conosciuto più tardi, questi misteri celesti; e contemplavamo, co[illegible] iniziati, nella più pura luce immagini perfette, sem[illegible]pe di calma e di beatitudine, rimanendo p[illegible] da quella specie d'involucro, che portiamo se[illegible] di corpo.

La bell[illegible] allora fra le essenze eterne: ora nella no[illegible]tre noi l'apprendiamo ancora come la pi[illegible] cose terrene per mezzo del più lumino[illegible]. Perchè la vista è il più sottile d[illegible]ssa non riesce a vedere la sagge[illegible] noi ardenti amori se essa [illegible]magine somigliante e lumi-

nosa; e lo stesso si dica delle altre essenze degne del nostro amore. La bellezza sola ha avuto questo privilegio di colpire più vivamente i nostri occhi e di destare più ardentemente il nostro amore. Colui che non ha un'impressione recente delle cose divine o che è caduto nella corruzione non si eleva tosto di qui alla bellezza in sè per la contemplazione degli oggetti chiamati belli; sì che, incapace di provare alla loro vista un senso di riverenza, si abbandona alla voluttà e non mira ad altro che ad accoppiarsi ed a riprodursi come fanno i bruti: anzi, obbedendo ad un istinto grossolano, non arrossisce di correre dietro a piaceri che sono contro la natura. Ma l'uomo, che è stato da poco iniziato e che ha contemplato gran parte del mondo delle essenze, quando vede un viso od un corpo che riproducono la bellezza divina, sente come un brivido ed è penetrato da quella stessa reverenza che provava un tempo: gettando i suoi occhi su di esso, lo rispetta come un dio e, se non temesse di veder trattare il suo entusiasmo come follìa, offrirebbe dei sacrifici all'oggetto amato come ad un idolo, anzi come ad un dio.

(*Fedro*, 249 D - 251 A).

Il valore della bellezza sta in ciò che essa riproduce qui, tra noi, più vividamente che il resto, qualche cosa dello splendore dell'ordine divino delle cose, verso il quale l'anima nostra aspira come verso il suo bene supremo. L'amore non è che il desiderio di possedere stabilmente il bene, la vita, l'essere, in quel più alto grado e in quella forma che comporta la nostra natura. La generazione e l'amore dei figli procedono da questo impulso irresistibile: per essi noi miriamo a conquistare quella specie di immortalità, di stabile realtà, che è conciliabile con la nostra esistenza sensibile.

Qui (nell'amore sessuale) è la natura mortale che cerca di perpetuarsi e di rendersi immortale per quanto le è possibile. E l'unico mezzo per questo è la generazione, che sostituisce sempre un individuo giovane ad

un individuo vecchio. Ma anche l'individuo singolo, del quale si dice che vive e rimane lo stesso durante tutto il tempo della sua vita (come p. es. si dice d'un individuo qualunque che dall'infanzia alla vecchiaia è sempre lo stesso), è detto lo stesso senza che l'essere suo rimanga tale: perchè esso continuamente rinnova e continuamente perde parte di se stesso, come i capelli, la carne, le ossa, il sangue, anzi il corpo intiero. E questo vale non solo del corpo, ma anche dell'anima: il carattere, le disposizioni, le opinioni, i piaceri, i dolori, le paure non rimangono mai in ciascuno gli stessi: ma, mentre l'uno sorge, l'altro tramonta. Più strano è ancora il fatto che non solo le nostre conoscenze vanno e vengono, in modo che rispetto ad esse noi non siamo mai gli stessi, ma che ciascuna d'esse subisce lo stesso processo. Perchè ciò che si chiama rammemorare ha luogo in una conoscenza che in certo modo sta per sparire: l'oblìo è la sua disparizione: ma in quanto il rammemorare ingenera in noi sempre un nuovo ricordo al posto di quello che sta scomparendo, esso conserva in certo modo la conoscenza, in modo che essa ci sembra rimanere sempre la stessa. Così si conservano tutti gli esseri mortali: essi non restano assolutamente e sempre gli stessi come l'essere divino, ma quello che invecchia e sta per sparire ne lascia un altro nuovo così costituito come esso era. Per questo mezzo, mio caro Socrate, ciò che è mortale partecipa in qualche modo dell'immortalità, il corpo come tutto il resto. Per ciò che è immortale, è naturalmente un'altra cosa. Non meravigliamoci dunque più se ogni essere ha grande cura dei suoi nati: quest'amore e questa cura vengono ad ogni essere dal desiderio dell'immortalità.

(*Convito*, 207 D - 208 B).

Anche l'ambizione e il desiderio di crearsi un nome immortale sono una forma dell'amore dell'eternità.

Considerando l'ambizione degli uomini, tu dovresti meravigliarti della sua irrazionalità, se non riflettessi quanto essi sono posseduti dal desiderio di farsi un nome e d'acquistarsi una fama immortale tra i posteri e come questo desiderio, più ancora che l'amor paterno fa loro affrontare tutti i pericoli, sacrificare la fortuna, sopportare tutte le fatiche ed anche affrontare la morte. Perchè credi tu che Alceste avrebbe sofferto la morte al posto di Admeto, che Achille l'avrebbe cercata per vendicare Patroclo e che Codro si sarebbe sacrificato per assicurare il trono ai suoi figli, se non avessero creduto che la memoria del loro atto eroico, che vive ancora fra noi, non si sarebbe mai estinta? Per il premio immortale degli eroi, per lo splendore della gloria, tutti fanno il possibile e con tanto maggior ardore quanto più nobile è la loro natura: perchè tutti aspirano all'immortalità. (*Convito*, 208 C-D).

Ma la forma più alta di questo amore dell'immortalità è quello che induce l'uomo a generare secondo lo spirito, a creare le opere dell'arte e della sapienza.

Quelli che sono fecondi secondo il corpo si volgono di preferenza verso la donna e credono d'assicurare per la generazione l'immortalità, il ricordo e la felicità per il tempo avvenire. Ma vi sono anche uomini che sono fecondi secondo lo spirito più che non secondo il corpo, per le cose che si appartiene allo spirito di generare: la sapienza e tutte le forme di eccellenza create dai poeti e dagli artisti, dotati del genio dell'invenzione... E ciascuno dovrebbe ben preferire di avere di questi figli anzichè di quelli generati umanamente, se egli pensa ad Omero, ad Esiodo ed agli altri celebri poeti, degni d'invidia per i figli immortali che hanno lasciato e che assicurano ad essi una memoria ed una fama imperitura, o se pensiamo ai figli che lasciò Licurgo a Sparta, salvatori di Sparta e, quasi direi, di tutta la Grecia. Così

è anche famoso presso di voi Solone per le sue leggi: e così altri grandi uomini sono onorati in diverse contrade, sia in Grecia sia tra i barbari, per le virtù e per le loro opere ammirabili.

(*Convito*, 208 E - 209 E).

Questo amore della bellezza, che è da principio amore tenero e poi si fa amore dell'immortalità, amore delle belle doti spirituali, amore dell'ordine, della giustizia e delle altre essenze eterne, si eleva infine alla contemplazione della bellezza. Allora non vi è più per lo spirito che una sapienza sola, la sapienza della bellezza. Questa è la sapienza che provoca l'inno ispirato di Diotima (1) nel *Convito*.

Prestami ora, Socrate, tutta l'attenzione di cui tu sei capace. Colui che nelle cose dell'amore si sarà elevato fino al punto, nel quale noi siamo, dopo aver percorso nel giusto ordine tutti i gradi del bello, vedrà d'un colpo, quando sarà giunto al termine dell'iniziazione, una bellezza in se stesso meravigliosa, quella, o Socrate, che era stata il fine di tutti i suoi sforzi anteriori; bellezza eterna, increata, imperitura, non suscettibile di diminuzione nè d'accrescimento; bellezza non bella da una parte e brutta da un'altra, non bella solo in un tempo e non in un altro, non bella sotto un rapporto e brutta sotto un altro, non bella in un luogo e brutta in un altro, non bella per alcuni e brutta per altri. Questa bellezza non è qualche cosa di sensibile, che abbia come un viso, delle mani od altro di corporeo; non è nemmeno qualche cosa d'astratto come un ragionamento od una scienza; nè qualche cosa che risieda in un altro essere, in una creatura, nella terra o nel cielo o in qualunque altro essere: ma esiste eternamente ed assolutamente in se stessa e per se stessa o di essa partecipano tutte le altre cose belle senza che la loro nascita o la loro distruzione porti con sè la minima alterazione nell'essere

(1) Figura, probabilmente immaginaria, d'una sacerdotessa di Mantinea.



suo. Quando alcuno si eleva dalle cose belle, per via di un razionale amore delle persone, fino a questa bellezza perfetta, egli tocca quasi al termine ultimo. Questo è certo il giusto cammino dell'amore, sia che uno lo percorra da sè o vi sia guidato da un altro, di salire sempre gradatamente, per amore di quella bellezza prima, dalle cose belle di questa terra alla bellezza delle persone, dalle belle persone alle bellezze morali, delle bellezze morali alle belle conoscenze; finchè di conoscenza in conoscenza si arriva a quella che è la conoscenza del bello originario, del bello in se stesso.

O mio caro Socrate (continuò la straniera di Mantinea) se qualche cosa dà pregio alla vita, ciò è la contemplazione della bellezza assoluta. Se tu vi perverrai che povera cosa ti sembreranno in confronto ad essa le cose belle d'oro e i belli ornamenti e le belle persone, la cui vista ora ci turba tanto che per vedere continuamente questi oggetti del vostro amore e per stare sempre con loro sareste pronti a privarvi del mangiare e del bere, pur di passare la vostra vita con loro a contemplarli! Che cosa pensare d'un mortale a cui fosse dato di contemplare la bellezza pura, semplice, immacolata, non rivestita di carni e di colori umani, non associata alle miserie periture, in una parola la stessa bellezza divina? Pensi tu che cosa sarebbe la vita d'un uomo, se egli potesse rivolgere verso di essa i suoi sguardi e contemplarla con un occhio capace di questa contemplazione ed unirsi con essa? Non credi che egli sarebbe il solo, poichè l'occhio suo non è rivolto ad una parvenza, a generare non delle parvenze di amore, ma degli amori veri, come la verità cui egli aderisce? Egli genererà e coltiverà la vera virtù: a lui apparterrà di essere amato da Dio e di godere dell'immortalità.

(*Convito*, 210 E - 212 A).

Platone assimila l'amore all'entusiasmo religioso ed all'ispirazione poetica; anche queste sono forme di rapimento,

d'illuminazione e di attrazione, che su di noi esercita il divino. Nel *Fedro* egli li comprende tutti nel concetto della « manìa ».

La manìa è duplice: l'una procede da malattia, l'altra da un'ispirazione divina, che ci fa oltrepassare i limiti dell'ordine comune. Noi abbiamo distinto quattro specie della manìa divina secondo gli dèi che la ispirano: attribuendo l'ispirazione profetica ad Apollo, quella degli iniziati a Bacco, quella dei poeti alle Muse, quella degli amanti ad Afrodite ed Eros. Quest'ultima è di tutte la più eccellente.

(*Fedro*, 265 A-B).

La manìa non è un male: che anzi è alla manìa ispirata dagli dèi che noi dobbiamo i beni più grandi. La veggente di Delfo e la sacerdotessa di Dodona hanno nel loro delirio entusiastico reso dei grandi servizi alla Grecia sia in generale, sia in particolare; mentre nello stato normale esse non possono che poco o nulla. Io non voglio parlare della Sibilla e di tutti coloro che, avendo ricevuto il dono di profezia, hanno predetto a molti l'avvenire e dato loro dei consigli salutari: questa è cosa nota a tutti, che ci porterebbe troppo lontano... E quando delle grandi pestilenze ed altri flagelli colpivano i popoli in punizione di qualche antica colpa, la manìa, impadronendosi di alcuni mortali a ciò disposti e riempiendoli di spirito profetico, insegnò la via della liberazione e additò un rifugio nelle preghiere e nelle cerimonie espiatorie. Così la manìa, rivelando ad uomini ispirati e pieni del divino la via per liberarsi dai mali che li opprimevano insegnò purificazioni ed espiazioni e rese sicuri quelli, che vi parteciparono, nel presente e per l'avvenire.

(*Fedro*, 244 A-E).

Nel *Fedro* l'entusiasmo erotico è soltanto più una delle forme di « manìa », ossia di ispirazione divina: ma è sempre ancora la più importante. Però esso trapassa, nei gradi superiori, in un entusiasmo, che non ha più nulla di veramente erotico. La forma suprema di questo entusiasmo è la filosofia.

L'uomo deve, per virtù della ragione, che consiste nell'elevarsi dalla molteplicità delle sensazioni alla comprensione loro in un'unità, pervenire alla vera conoscenza. Questa non è che una reminiscenza di ciò che la nostra anima vide a suo tempo, quando essa, seguendo l'anima divina e guardando con disdegno a ciò che ora chiama essere, si innalzava alla contemplazione dell'essere vero. È perciò che solo la mente del filosofo è raffigurata come alata, perchè egli solo per virtù della reminiscenza aderisce quanto più può a quelle essenze, alle quali Dio stesso deve la sua divinità. L'uomo che sa servirsi di questa reminiscenza è iniziato ai misteri più perfetti ed acquista egli stesso la vera perfezione. In quanto egli si rivolge dalle faccende umane e si applica alle cose divine, egli viene dalla motitudine grossolana sprezzato come se fosse uscito di senno: essa non s'accorge che egli è un uomo divinamente ispirato.

(*Fedro*, 249 B-D).

3. La teoria platonica dell'amore è veramente una teoria profonda, ben superiore a tante teorie moderne naturalisticamente ispirate. Ma il valore dei discorsi che Platone vi consacra nel *Convito* e nel *Fedro* è molto disuguale: e l'ammirazione entusiastica, di cui essi sono stati oggetto, è in parte un apprezzamento convenzionale ed eccessivo. In ogni caso, fatta eccezione del discorso di Diotima, il loro valore è puramente letterario. Di più non possiamo nasconderci che il contenuto loro non è sempre in armonia con uno squisito senso morale. Nel fatto che Platone ha cercato di estendere il fatto dell'Eros a tutta la vita dell'universo e di vedere particolarmente nel mistero dell'amore umano un grado dell'ascensione dell'anima verso Dio, entra anche un fattore personale: l'Eros è per Platone ciò che doveva essere per un ateniese raffinato del suo tempo, amore omosessuale. L'amore per la donna è per lui qualche cosa di volgare (*Convito* 180 D). Sta bene che Platone vuole l'Eros resti sempre qualche cosa di sentimentale e ripudia, specialmente nelle opere posteriori, ogni materialità (*Leggi I*, 636 C, *VIII* 838 C): ma l'amore omosessuale, anche contenuto

nella sfera sentimentale, è sempre qualche cosa di repulsivo. È falso del resto che Platone si arresti sempre nella sfera sentimentale (*Repubblica*, 468 BC, *Fedro*, 256). Noi non sappiamo nulla della vita privata di Platone: ma certo l'Eros sembra essere stato per lui un'ossessione omosessuale.

La teoria del bene supremo come armonia e bellezza non è il solo elemento, di cui Platone vada debitore al pitagorismo: specialmente nella teologia e nella cosmologia egli ne subì l'influenza anche più profondamente. Ma qui gli elementi pitagorici sono entrati a far parte della sua stessa dottrina e noi li ritroveremo più tardi. Invece il motivo, che ispira il *Convito* e il *Fedro*, è stato poi quasi messo in disparte e non ha più, con le grandi linee della metafisica platonica, che un collegamento molto indiretto. Ciò procede dal fatto che nella costituzione della metafisica platonica entrò ben presto un'altra influenza molto più decisa e profonda, l'influenza eleatica.

CAPITOLO III.

Le influenze eleatiche e la teoria della conoscenza.

1. Fino al termine della sua vita Platone simpatizzò sempre col pensiero pitagorico e ne attinse numerosi elementi per la sua costruzione filosofica: ma egli fu veramente un eleate: il maestro e padre è sempre per lui il vecchio Parmenide. Nel *Teeteto* (180 D-F) egli prende esplicitamente posizione tra i fautori del movimento universale e gli eleati, per i quali «il nome dell'universo è l'immobile», con evidente preferenza per Parmenide, che egli chiama, con termini omerici, venerabile e terribile (*Teeteto*, 183 E - 184 A).

Non pare del resto che egli sia stato il primo ed il solo ad identificare il buono di Socrate con l'Uno di Parmenide. Anche i Megarici sembrano aver cercato di fondere insieme Socrate e Parmenide: anch'essi sembrano aver posto un mondo di unità ideali subordinate all'Uno. Il punto in cui Platone si differenzia da Parmenide sta in ciò che egli ammette una duplice forma dell'essere dell'Uno, come Uno che è sopra l'esistere e come Uno che è travolto nel mondo delle esistenze: come Uno trascendente e come Uno partecipante. Il mondo sensibile procede anche per lui da un principio oscuro ed ostile: ma in quanto partecipa dell'Uno, esso è, come per i pitagorici, un sistema di esseri stretti da rapporti costanti in una ferma unità.

Il principio di questa dualità del sensibile e dell'intelligibile è cercato da Platone in una corrispondente dualità del conoscere. Già Socrate aveva distinto fra il sapere volgare e il sapere per concetti: Platone ritiene questa distinzione, l'approfondisce e le dà un fondamento. Il conoscere dei sensi per sè solo non

è che una fantasmagoria: esso non è che il punto di partenza d'un sapere superiore, del sapere per l'intelligenza. Ma anche questo può ricevere valore ed ammettere una distinzione fra verità ed errore solo per la presupposizione d'una realtà ideale corrispondente.

Platone ci rappresenta intuitivamente questa dualità con la famosa immagine della caverna: le anime nostre, volte verso l'oscurità, vedono solo le ombre dell'essere.

Paragona la nostra natura riguardo alla scienza ed all'ignoranza al quadro che io sto per fare. Pensa una caverna sotterranea che ha in tutta la sua lunghezza come un corridoio diretto verso la luce: pensa in essa degli uomini incatenati sin dall'infanzia alle gambe ed al collo in modo che essi non possano muoversi e possano solo guardare davanti a sè, essendo impediti dalle catene di voltare la testa. Dietro ad essi ad una certa distanza e ad una certa altezza arde un fuoco e tra essi e il fuoco passa una via erta: lungo di essa pensa un muricciuolo simile a quei ripari che i giocolieri mettono fra sè e gli spettatori per nascondere il giuoco secreto delle meraviglie che essi mostrano. Figura adesso degli uomini che passano dietro questo muro portando degli oggetti d'ogni specie con figure d'uomini e d'animali in legno ed in pietra in modo che essi appariscano al disopra del muro e che, come è naturale, di questi uomini gli uni parlino, gli altri tacciano. I prigionieri della caverna non vedono altro di sè, degli altri e degli oggetti portati lungo la via che le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro dinanzi. Se essi fossero in stato di parlare fra di loro, essi darebbero alle ombre, che vedono, i nomi degli oggetti stessi: e se il loro carcere per via della parete di fondo rimandasse loro un'eco dei discorsi dei passanti, essi attribuirebbero questi discorsi alle ombre stesse. In complesso essi non crederebbero esista altra realtà fuori delle ombre così prodotte.

Pensa ora quello che arriverebbe loro se fossero per via naturale liberati dalle loro catene e dalla loro illusione. Stacchiamo uno di questi prigionieri e permettiamogli di levarsi d'un tratto, di voltare la testa, di camminare, di guardare verso la luce: tutto questo gli riuscirà doloroso e la luce gli impedirà di vedere gli oggetti dei quali prima vedeva le ombre. E che cosa dobbiamo credere che risponderebbe se alcuno gli dicesse che fino allora non aveva visto che delle ombre e che ora, avvicinato e rivolto agli oggetti reali, vede più giustamente? E se, mostrandogli gli oggetti che passano, lo costringesse a forza di domande a dire che cosa sono? Egli si troverebbe certo nell'imbarazzo e giudicherebbe che ciò che vedeva prima era più corrispondente alla realtà di quello che vede ora. E se alcuno lo costringesse a guardare verso la fiamma, egli sentirebbe male agli occhi e ne torcerebbe lo sguardo per rifugiarsi nelle ombre che egli vedeva senza pena e le giudicherebbe più distinte che non gli oggetti a lui mostrati. Se ora qualcuno lo traesse di là con violenza e lo trascinasse su per l'erta via fino a veder la luce del sole, egli sentirebbe dolore e dispetto di essere così tratto fuori e, giunto alla luce, con gli occhi abbagliati dal sole non riuscirebbe a vedere uno solo degli oggetti adesso appresi come reali. Egli avrebbe bisogno di abituarsi a poco a poco per vedere ciò che è fuori e vedrebbe prima più facilmente le ombre, poi le immagini degli uomini e degli oggetti nell'acqua e infine gli oggetti stessi. Di qui egli volgerebbe il suo sguardo verso il cielo ed anche qui egli sosterrebbe la luce più facilmente di notte, al chiarore della luna e delle stelle che di giorno alla luce del sole. Dopo tutto ciò potrebbe guardare e contemplare il sole non più nella sua immagine riflessa dall'acqua od altrimenti, ma in se stesso, al suo vero posto. E in seguito a ciò potrebbe giungere a vedere che è il sole che causa la vicenda dei giorni e delle stagioni e che tutto governa

nel mondo visibile; ed a riconoscere che in certo modo il sole era la causa di tutto ciò che egli prima vedeva.

E quando pensasse al suo soggiorno di prima ed a ciò che là passava per sapienza ed ai suoi compagni di quel tempo, come potrebbe non rallegrarsi del suo mutamento e non sentire pietà degli altri? Se anche vi erano allora onori, lodi e compensi per colui che vedeva più acutamente le immagini, che passavano, e meglio sapeva ricordarle e tenere a mente ciò che soleva venire prima o dopo o insieme e quindi sapeva anche predire fino ad un certo punto ciò che sarebbe venuto, come potrebbe essere ancora avido di queste cose e invidiare quelli che là sono i più onorati ed i più potenti? Io credo che egli preferirebbe, secondo le parole di Omero, lavorare il campo d'un povero uomo diseredato e soffrire qualunque altra cosa piuttosto che riprendere le illusioni di prima ed il suo stato antico. Ed ancora: se questo tale di nuovo discendesse nella caverna e vi pigliasse il posto di prima, i suoi occhi, privi della luce del sole, si troverebbero pieni di oscurità. E se dovesse di nuovo distinguere quelle ombre ed entrare in conflitto con quelli che erano rimasti là legati, durante il tempo in cui si sente acciecato, prima d'avere ripreso bene l'uso degli occhi (ciò che esigerebbe un tempo assai lungo), egli si renderebbe certamente ridicolo e si direbbe di lui che è tornato con gli occhi rovinati e che non vale la pena di cercar d'uscire dalla caverna. E se si trovasse alcuno che volesse sciogliere e condurre fuori qualcuno di loro, essi cercherebbero anche, se potessero averlo nelle mani, di ucciderlo.

Ebbene, caro Glaucone, questo ci presenta l'immagine della condizione umana. L'antro sotterraneo è il mondo visibile, il fuoco che l'illumina è la luce del sole. Colui che sale a veder la luce è l'anima che si eleva nel regno dell'intelligibile..... Non bisogna quindi meravigliarsi se coloro, che vi son giunti, non amano più occuparsi delle

faccende umane e le loro anime aspirano senza posa a risiedere in questa regione superiore.

(*Repubblica VII*, 514 A - 517 C).

2. Platone ha dedicato un dialogo, il *Teeteto*, a combattere le teorie empiriche del sapere, a dimostrare che i puri dati dei sensi non possono costituire una verità. Egli comincia con l'esame della tesi più radicale che equipara in modo assoluto la conoscenza e la sensazione. Questa tesi, coerentemente svolta, conduce al relativismo più assoluto.

Socrate. La scienza, dici tu, è la sensazione? Questa definizione è la stessa che ha dato Protagora. Egli la esprimeva in modo un po' diverso. Egli diceva: « L'uomo è la misura di tutte le cose, dell'esistenza di quelle che sono, come della non esistenza di quelle che non sono ». Tu l'hai letto?

Teeteto. Certo, e più volte.

S. Il suo pensiero è ad un dipresso questo: ogni cosa è per me come mi appare, per te come ti appare. Noi siamo tutti e due uomini.

T. Così si dice infatti.

S. Ora non è a credersi che un uomo così saggio parli senza riflettere: seguiamo dunque il filo dei suoi ragionamenti. Non è vero che, quando lo stesso vento soffia, l'uno di noi ha freddo e l'altro no? O l'uno poco e l'altro molto?

T. Certamente.

S. Diremo che il vento è in sè freddo o non freddo? O daremo ragione a Protagora dicendo che è freddo per chi sente freddo, non è freddo per l'altro?

T. Naturalmente.

S. Non è vero che esso appare così a ciascuno dei due?

S. Sì.

S. Apparire è dunque come essere sentito.

T. Senza dubbio.

S. L'apparenza e la sensazione sono dunque la stessa cosa anche per il caldo e cose simili. Come uno sente, così sembra a lui che le cose siano.

T. Certo.

S. La sensazione esprime dunque sempre ciò che esiste ed è, come conoscenza, infallibile.

T. Così sembra.

S. Ma per le Grazie! Bisogna allora che diciamo che niente è una cosa per sè sussistente e di niente si può dire che sia così o così costituito: ma che, quando tu chiami una cosa grande, essa potrà anche parer piccola, quando tu la chiami pesante, essa potrà anche parer leggera: e così in tutto, perchè non vi è niente che sia una cosa e sia costituito così o così. Tutto ciò di cui noi, esprimendoci incorrettamente, diciamo che « è » invece diventa per il mutamento, per la mescolanza. Tutti i saggi, ad eccezione di Parmenide, si accordano in questo: Protagora, Eraclito, Empedocle.

(*Teeteto*, 151 E - 152 E).

Platone aggiunge qui le spiegazioni e le dimostrazioni che la teoria di Protagora aveva ricevuto più tardi per mezzo della dottrina eraclitea del movimento universale. La prima obbiezione, che si presenta naturalmente a questa identificazione del sentito col reale, è questa: che tutti riconoscono esservi dei sentiti non reali nella follìa, nel sogno ecc. È, in altre parole, il problema dell'errore. Tuttavia i partigiani di questa dottrina si difendono abbastanza abilmente riconoscendo che, in fondo, anche l'illusione è, per chi s'illude, verità.

Teeteto. Veramente io non vedo alcun mezzo di contestare che quelli i quali sognano o delirano sono nel falso quando pensano gli uni di essere dèi, gli altri di aver delle ali e di volare durante il sonno.

Socrate. Ma non ti è mai venuto un dubbio su questo punto, specialmente in riguardo alla distinzione della veglia e del sogno?

T. Quale dubbio?

S. Il dubbio che nasce dalla domanda: quali segni si avrebbe da opporre a chi ci chiedesse se noi in questo momento siamo dei dormienti che sognano tutto ciò che pensano o se invece siamo in stato di veglia e conversiamo realmente insieme?

T. Realmente, caro Socrate, io non saprei quali criterii in questo caso addurre. Perchè abbiamo qui la rispondenza perfetta di due stati che si richiamano e si oppongono, ma hanno lo stesso carattere. Niente ci impedisce di credere che la discussione da noi avuta, noi l'abbiamo avuta in sogno: e quando in sogno crediamo di raccontare i nostri sogni, questo non differisce niente dal far la stessa cosa in stato di veglia.

S. Tu vedi dunque il valore di questo dubbio, dal momento che non si può nemmeno distinguere con sicurezza la veglia dal sogno: poichè il tempo è perfettamente uguale nell'una e nell'altro, l'anima ritiene nell'una come nell'altro che le relative rappresentazioni siano assolutamente vere, cosicchè noi abbiamo per un certo tempo una realtà, per un certo altro tempo un'altra realtà e tutte due sono per noi allo stesso modo egualmente vere.

T. È così.

S. Ora non vale la stessa cosa della malattia e degli accessi di follìa, salvo che per la durata, che non è uguale?

T. È vero.

S. Ma sarà la durata maggiore o minore che deciderà della verità?

T. Sarebbe in più d'un senso ridicolo affermarlo.

S. Ma puoi tu assegnarmi qualche altro criterio per distinguere le rappresentazioni vere?

T. Io non ne vedo alcuno.

(*Teeteto*, 158 B - E).

Questa posizione, che equipara verità e sensazione, col riconoscere la verità di tutte le sensazioni nega in realtà ogni distinzione di valore tra le sensazioni (vere o false) e quindi, riducendosi ad uno scetticismo assoluto, si riduce all'assurdo.

Nessuna opinione allora vale più d'un'altra: ed allora a che disputare?

Socrate. Quello che dice Protagora, per provare che vero è per ciascuno ciò che a lui sembra, mi piace molto. Ma io mi sono molto meravigliato che in principio della sua « Verità » (1) non abbia detto che misura di tutte le cose sia il porco od il cinocefalo od altro essere anche più strano, ma capace di sensazione; con ciò egli ci avrebbe fatto capire in modo splendido e un poco sprezzante a riguardo nostro, che, mentre noi ammiriamo lui come un dio per la sua sapienza, egli non ha in riguardo al sapere nessuna superiorità non dico su d'un altro uomo, ma nemmeno su d'un ranocchio. Perchè se vero è per ciascuno ciò che egli ritiene in base alle sensazioni e nessuno è in grado di meglio giudicare delle impressioni d'un altro e nessuno può essere più abile ad esaminare la verità o falsità delle opinioni d'un altro; ma se anzi al contrario ciascuno ha per sè solo le sue opinioni ed ha il diritto di considerarle nella loro totalità come giuste e vere; per qual privilegio sarebbe ancora Pitagora sapiente e potrebbe credersi in diritto di essere a caro prezzo il maestro di altri e noi non saremmo che degli ignoranti, costretti ad andare a scuola da lui? Non ha ciascuno in sè la misura della propria saggezza? Non dobbiamo noi dire che in ciò Protagora si è preso beffe del mondo? Io non parlo nemmeno di me e del mio talento di far partorire gli spiriti: ma lo stesso vale di qualunque applicazione della discussione scientifica. Perchè non è una stravaganza insigne l'intraprendere l'esame delle rappresentazioni ed opinioni opposte e dei tentativi di confutazione, se la « Verità » di Protagora dice il vero e non parla dal santuario del suo libro solo per ischerzo?

(*Teeteto*, 161 C - 162 A).

---

(1) Tale era il titolo del libro di Protagora sulla sensazione: libro per noi perduto.

Platone mostra che quest'affermazione della verità di tutte le opinioni deve condurre Protagora — strana contraddizione — a negare la verità della sua.

Socrate. Quando tu, dopo d'esserti formato un giudizio, esprimi a me la tua opinione su qualche cosa, questo giudizio secondo la dottrina di Protagora è per te vero: ma noi non siamo obbligati a giudicare che il tuo giudizio è vero e possiamo giudicare anche il tuo giudizio. Vi sarà un'infinità di gente che si leverà contro la tua opinione e giudicherà che il tuo giudizio e la tua opinione sono falsi.

Teodoro. Certamente.

S. Ed allora? Diremo noi che la tua opinione è vera per te e falsa per l'infinito numero degli altri?

T. Sembra che ciò sia una conseguenza necessaria della dottrina di Protagora.

S. Ma, nel caso di Protagora stesso, non è vero che, se nemmeno egli avesse pensato che l'uomo sia la misura delle cose e se la moltitudine, come è appunto, non lo pensasse, la «Verità», che egli scrisse, non esisterebbe per nessuno? E se egli lo pensò, ma la moltitudine non lo pensa, non è vero che, quanto maggiore è il numero di quelli che non lo pensano di fronte a quelli che lo pensano, tanto più la verità da lui pensata deve non esistere più che esistere?

T. È necessario così, se essa esiste o non esiste per effetto dell'opinione di ogni singolo.

S. Ma ciò che è più strano è questo. Protagora riconoscendo che vero è per ciascuno ciò che a lui sembra, ammette che l'opinione dei suoi avversari sopra la sua sentenza (e cioè che essa è falsa) è un'opinione vera.

T. Senza dubbio.

S. Dunque egli, se riconosce per vera l'opinione di coloro, i quali pensano che egli è nel falso, ammette che la sua sentenza è falsa.

T. Necessariamente.

S. Ma gli altri ammettono di essere nell'errore?

T. No, certamente.

S. Egli è costretto dunque ad ammettere, in base al suo scritto, che quest'opinione degli altri è vera.

T. Così è.

S. Ma allora tutti, e Protagora pel primo (dal momento che egli concede che l'opinione dei suoi oppositori sia vera), dovranno essere d'accordo in questo: che nè il cane, nè il primo venuto è la misura di alcuna cosa, che egli non abbia prima studiato. Non è così?

T. Non v'è dubbio.

S. Dunque la verità di Protagora, essendo contestata da tutti, non sarà vera nè per gli altri, nè per lui stesso.

(*Teeteto*, 170 D - 171 C).

Questa conseguenza assurda è la necessaria conclusione di ogni forma di scetticismo o di relativismo assoluto, che vuol tutto mettere in questione, salvo se stesso. Ma Protagora aveva risposto a quest'obbiezione con quella soluzione pragmatistica, che è il necessario complemento dello scetticismo. Non vi sono opinioni più vere, ma opinioni più convenienti praticamente.

Per me (fa dire Socrate a Protagora) io affermo che la verità è tale quale io l'ho definita e che ciascuno di noi è la misura di ciò che è e di ciò che non è: tuttavia io riconosco una differenza infinita fra l'esperienza dell'uno e l'esperienza dell'altro. Ben lungi dal mettere in dubbio che vi sia una saggezza e uomini saggi, io chiamo uomo saggio colui che, agendo sopra un altro, al quale qualche cosa appare ed è male, riesce a trasformarlo ed a far sì che questo qualche cosa gli apparisca e sia bene. Non accontentarti di cogliere il senso delle parole della mia dottrina, ma cerca di penetrarla più chiaramente nel senso che sto per dirti. Rifletti, come già si è detto, che al malato il cibo appare ed è amaro, al sano appare ed è il contrario. Non si tratta di considerare l'uno come

più saggio dell'altro, perchè ciò non è possibile, nè di accusare il malato d'essere un ignorante, perchè nutre una tale opinione, e di considerare il sano come saggio, perchè ne ha un'altra; ma si tratta di trasformare il primo, perchè lo stato dell'altro è migliore. Così anche l'educazione non consiste che nel passaggio da una condizione ad un'altra. Il medico opera questa trasformazione con delle medicine, il filosofo coi discorsi. Nessuno finora è mai riuscito a far sì che uno, il quale vede il falso, abbracci un'opinione vera. Non è possibile di opinare su ciò che non è, nè di avere impressioni diverse da quelle che si ricevono e che sono sempre le giuste. Ma un nuovo e migliore stato dell'anima può far sì, io penso, che coloro, i quali in uno stato inferiore avevano opinioni corrispondenti a tale stato, ora ne abbiano delle altre; ciò che alcuni per ignoranza chiamano avere rappresentazioni vere: io invece le dico rappresentazioni migliori, ma in nessun modo più vere. Ed io sono così lontano, caro Socrate, dal mettere i saggi al livello dei ranocchi, che io paragono l'opera loro a quella che i medici esercitano intorno al corpo e che i contadini esercitano intorno alle piante. Poichè io affermo che anche questi, quando guariscono una pianta malata, sostituiscono alle sue sensazioni cattive delle sensazioni buone, sane e vere. I saggi ed i buoni oratori fanno sì che agli stati il bene appare come diritto in luogo del male, perchè ciò che ad uno stato appare giusto e bello è tale per esso finchè non muta opinione: il saggio sostituisce agli oggetti cattivi degli altri oggetti che sono ed appariscono come buoni. Così gli uomini sono gli uni più saggi che gli altri e tuttavia nessuno ha opinioni false. Tu devi perciò rassegnarti, buon grado o mal grado, ad essere la misura delle cose.

(*Teeteto*, 166 D - 167 D).

Tuttavia Platone osserva che questa superiorità di alcuni individui, ammessa da Protagora, si riduce sempre ad una

superiorità nel sapere, quindi ad una differenza di valore delle relative esperienze. Anche se a ciascuno sembra vero quello che gli appare, non tutte queste opinioni sono egualmente valide: e se alcune fra di esse hanno un particolare valore pratico, ciò è perchè esse non solo sembrano, ma sono vere: il loro valore anche per gli altri consegue appunto dalla loro verità.

Socrate. Noi, o Protagora, esprimiamo l'opinione non d'un uomo soltanto, ma di tutti, quando affermiamo che non v'è nessuno il quale non si creda in certe cose più saggio che gli altri e in certe altre riconosca che vi sono altri uomini più saggi di lui: che quando essi si trovano in grandissimi pericoli, come alla guerra, in una malattia, in mare e si sentono smarriti, considerano come dèi quelli che li dirigono perchè aspettano da essi la loro salvezza: e tuttavia questi non hanno altro vantaggio sugli altri che la superiorità del sapere. Se in tutti gli affari umani il più grande numero è composto di quelli che cercano intorno a sè per trovare maestri e capi per sè, per gli altri e per le opere intraprese: non vi è anche di quelli che si tengono capaci di insegnare e di condurre? Ora che cosa altro possiamo noi dire in questi casi, se non che gli uomini stessi sono persuasi che vi sia fra di essi dei sapienti e degli ignoranti?
(*Teeteto*, 170 A-B).

In che cosa consiste infatti questo valore? Nel sapere prevedere con verità l'avvenire. Il valore d'un medico sta nel prevedere il corso della malattia: il valore d'un politico sta nel prevedere gli effetti d'una data costituzione. La loro superiorità non sta dunque in un sapere più vasto e più solido? Ora questa vastità e solidità è appunto ciò che costituisce la verità di un'esperienza di fronte alle altre.

Socrate. Protagora afferma che, per ciò che concerne il caldo, il secco, il dolce e le altre qualità dello stesso genere, le cose sono così costituite come a ciascuno sembrano: ma egli ammette che in alcune cose vi è degli

uomini che si distinguono dagli altri: egli non ha nessuna difficoltà a dire che, in riguardo a ciò che è salutare o nocivo al corpo, non ogni donnetta, ogni fanciullo, ogni animale è capace di guarirsi da sè e di conoscere ciò che gli fa bene: se vi è un punto, in cui gli uomini si differenziano, è appunto questo. E così è anche nelle cose politiche. Il lodevole e il biasimevole, il giusto e l'ingiusto, il santo e l'empio sono in verità per ogni stato così costituito come esso se li rappresenta nell'istituzione delle sue leggi e in questo punto nessun privato, nessuno stato è più sapiente che l'altro. Ma nel discernimento di ciò che è vantaggioso da ciò che è dannoso, qui egli ammette di nuovo che un consigliere si distingue per la verità da un altro, l'opinione d'uno stato da quella d'un altro. Egli non oserebbe sostenere che quanto uno stato istituisce come vantaggioso per sè, lo sarà in effetto infallibilmente.

(*Teeteto*, 171 E - 172 B).

Socrate. L'uomo, dice Protagora, è la misura di tutto, del bianco, del pesante, del leggero e cose simili, perchè avendo in sè la regola per giudicare e per rappresentarsele tali quali egli le sente, la sua opinione è rispetto a lui sempre la vera e la giusta. Ma diremo noi ugualmente che egli porti in sè la misura di ciò che avverrà e le cose avverranno realmente così come egli si rappresenta che esse avverranno? Quando p. es. un non medico opina che egli avrà la febbre e sentirà caldo ed un altro, che è medico, è dell'opinione opposta, a quale delle due opinioni si conformeranno le cose? Forse che a tutte e due, in modo che l'individuo non avrà per il medico nè caldo nè febbre e per sè invece avrà l'uno e l'altra?

Teodoro. Sarebbe dire un assurdo.

... *S.* E Protagora stesso non si crederebbe, riguardo alle discussioni dinanzi al tribunale in grado di prevedere in antecedenza, più giustamente di qualunque incompetente, quale sarà l'effetto loro?

T. Certamente: anzi questo era un punto nel quale egli si vantava di saper giudicare meglio di qualunque altro.

S. E la legislazione e la determinazione dell'utile non riflettono anch'esse il futuro? Non ammettiamo tutti essere inevitabile che ad uno stato, il quale costituisce delle leggi, manchi sovente ciò che gli è più vantaggioso?

T. Senza dubbio.

S. Noi possiamo dunque dire che Protagora deve sentirsi costretto a riconoscere che un uomo è più sapiente d'un altro e che nella sapienza sta la vera misura delle cose.

(*Teeteto*, 178 B - 179 B).

3. Il secondo argomento di Socrate contro la tesi del fenomenismo relativista è volto direttamente contro la tesi eraclitica del divenire universale, che serve ad esso di fondamento. Platone lo fa precedere da una satirica pittura dei discepoli di Eraclito e della loro rumorosa presunzione.

Socrate. Sopra queste tesi eraclitiche è così poco possibile discutere con i sapienti di Efeso come con dei deliranti. Perchè essi sono, come i loro scritti, sempre in movimento: fermarsi su d'una ricerca o su d'una questione, interrogare o rispondere pacificamente è cosa per essi impossibile. Se tu li interroghi, tirano fuori, come da una faretra, parolette misteriose e te le scagliano contro: se tu cerchi di avere spiegazione, tu sarai sul momento colpito da un'altra parola foggiata per l'occasione. Infine tu non concluderai mai nulla con nessuno di loro. Anzi essi non si intendono nemmeno fra di loro, ma si propongono sopratutto di non lasciare niente di incontrastato nè nei loro pensieri nè nei loro discorsi, preoccupati, come sono, di non lasciar sussistere niente di stabile: perchè è contro la stabilità che essi fanno la guerra, per bandirla secondo le loro forze, da ogni luogo... Fra essi nessuno è scolaro d'un altro: ciascuno si forma da

sè da un momento all'altro, quando è preso da questa manìa: e tutti si tengono, gli uni gli altri, per degli ignoranti. Tu non otterrai dunque mai da loro, nè colle buone, nè colle cattive, alcuna spiegazione. Bisogna dunque che li prendiamo e li esaminiamo come un problema.

(*Teeteto*, 179 E - 180 C).

Se tutto si muove o si altera continuamente, come possiamo dire che alcunchè ci pare bianco, secco ecc.? Che noi vediamo o non vediamo qualche cosa? Nulla è stabile: quindi tutto è falso: i partigiani di questa dottrina non dovrebbero più dire nulla se non: « In nessun modo ».

Socrate. Dimmi: non è vero che, quando una cosa cambia posto o gira su di se stessa nello stesso spazio, tu dici che si muove?

Teodoro. Sì.

S. Questa è una specie di movimento. E quando rimanendo nello stesso posto, essa invecchia e diventa nera da bianca, dura da molle, o subisce qualche altro cambiamento, non può dirsi questa una seconda specie di movimento?

T. Mi sembra di sì.

S. Così è. Io conto dunque due specie di movimento: l'uno di alterazione, l'altro di traslazione.

T. Tu dici benissimo.

S. Fatta questa distinzione, volgiamoci a coloro che affermano tutto essere in movimento e chiediamo loro: affermate voi che tutto si muove in entrambi i modi, in quanto e si muove e si trasforma, oppure che alcune cose si muovono in entrambi i modi, altre in uno solo?

T. In verità non so che cosa rispondere: ma io credo diranno che tutto si muove di questo doppio movimento.

S. Poichè è necessario che tutto si muova e che la negazione del movimento non abbia luogo in nessun punto, tutte le cose sono mosse in tutti i modi.

T. Necessariamente.

S. Se le cose fossero solo mosse, ma non si alterassero, noi potremmo indicare la costituzione di ciò che si muove e muta luogo. Non è vero?

T. Sì.

S. Ma poichè nemmeno questo *quid* rimane in modo che ciò, che scorre bianco scorra rimanendo bianco, ma si muta ed ha luogo uno scorrere anche nel colore ed un passaggio ad un altro colore, sì che nulla rimane di stabile, sarà ancora possibile, se noi vogliamo esprimerci correttamente, designare un colore con un dato nome?

T. Come sarà possibile, caro Socrate, questo od alcunchè di simile, dal momento che ciò, che si vuol designare, travolto nel divenire, sfugge continuamente alla parola che vuole fissarlo?

S. E che diremo noi delle sensazioni della vista e dell'udito? Diremo che il veduto e l'udito rimangono quello che sono?

T. Non è possibile, se tutto è in movimento.

S. Noi non possiamo perciò dire con maggior diritto che vediamo che non dire che non vediamo e nemmeno che vediamo alcunchè d'altro: poichè tutto si trasmuta continuamente sotto ogni aspetto.

T. Certamente no.

S. Ma Teeteto ha detto che la sensazione è conoscenza.

T. Sembra.

S. Se tutto è in movimento, ogni risposta, qualunque cosa rifletta, è sempre ugualmente giusta sia che essa dica che è così o che non è così.

T. Non si può dire altrimenti.

S. E tuttavia, caro Teodoro, io ho sbagliato a dire «così» e «non così». Nessuno può dire «così» e nemmeno «non così», perchè allora ne farebbe qualche cosa di stabile. I fautori di questa dottrina dovrebbero servirsi di qualche altro termine: e veramente nella loro ipotesi l'unico termine, di cui potrebbero servirsi, sa-

rebbe questo: «in nessun modo». Questa espressione indefinita sarebbe la sola che si adatterebbe loro.

(*Teeteto*, 181 C - 183 B).

4. Un terzo argomento di Platone contro la tesi protagorica è dato dal fatto che vi sono nel nostro conoscere, oltre che degli elementi sensazionali, degli atti mentali, i quali esprimono rapporti di pensiero che non sono sensazioni. Donde ci vengono essi? Le teorie empiriche li accolgono come dati, senza spiegarli, per una specie di petizione di principio. Ad ogni modo questi atti, che sono i veri e proprii strumenti della conoscenza vera, non vengono dalla sensazione: quindi la scienza non è nella sensazione.

Socrate. Con quali organi senti tu il caldo, il duro, il leggero, il dolce? Attribuisci tu queste sensazioni al corpo od a qualche cosa di altro?

Teeteto. Al corpo.

S. Mi accordi tu essere impossibile che ciò che tu apprendi per un senso, possa apprenderlo per un altro? Per esempio che tu apprenda per la vista ciò che dà l'udito o per l'udito ciò che dà la vista?

T. E come potrei non accordartelo?

S. Allora se tu hai delle idee relative agli oggetti dei due sensi, esse non possono venire nè dall'uno, nè dall'altro dei due organi di senso.

T. Certamente no.

S. Del suono e del colore non pensi tu che entrambi sono?

T. Certamente.

S. E non pensi che ciascuno di essi è distinto dall'altro e identico con se stesso?

T. Senza dubbio.

S. E ancora che, presi insieme, sono due e che ciascuno per sè è uno?

T. Anche questo.

S. E noi siamo anche in grado di ricercare se sono simili o dissimili fra loro?

T. Forse sì.

S. Con quale organo pensi tu ora tutto questo circa i due oggetti? Non è certo con l'udito e nemmeno con la vista, che tu puoi apprendere ciò che hanno di comune. Se fosse possibile ricercare dell'uno e dell'altro oggetto, se essi sono salati o no, tu potresti indicarmi l'organo che ti serve a questa ricerca: che evidentemente non è nè l'udito, nè la vista, ma alcunchè d'altro.

T. Senza dubbio: sarebbe il senso che ha per organo la lingua.

S. Ben detto. Ma per mezzo di quale organo di senso vengono alla tua conoscenza le qualità comuni a tutti gli oggetti (e perciò anche a questo), in virtù delle quali tu dici che sono o non sono ed hai risposto alle domande che ci siamo proposto sopra di essi? Quali organi stabiliremo in corrispondenza di queste qualità per spiegare in qual modo il principio, che in noi esiste, può sentire tutte queste cose?

T. Tu vuoi dire l'essere e il non essere, la somiglianza e la dissomiglianza, l'identità e la diversità, l'unità e il numero. Ed è evidente che tu vuoi sapere quale parte del corpo sia quella, per mezzo di cui percepiamo il pari e l'impari.

S. Tu dici benissimo ed è appunto questo che io chiedo.

T. In verità, Socrate, non so che dire: mi sembra che noi non abbiamo alcun organo particolare per questo genere di cose e che è la nostra anima che esamina direttamente ciò che vale universalmente di tutti gli oggetti.

S. L'anima sente per il tatto la durezza di ciò che è duro, la mollezza di ciò che è molle.

T. Così è.

S. Ma per ciò che riflette la loro essenza, la loro costituzione e la loro mutua opposizione e l'essenza stessa di questa opposizione, è l'anima che cerca essa stessa di giudicare col tornarci sopra e col paragonarli insieme.

T. Senza dubbio.

S. La natura ha dunque dato agli uomini ed alle bestie, fin dalla nascita, la facoltà di sentire le impressioni fatte sull'anima per mezzo del corpo: ma la riflessione su queste affezioni, la loro essenza e il loro valore non si forma là, dove essa si forma, che con pena, per effetto di sforzi e di ammaestramento.

T. Assolutamente.

S. La scienza non risiede dunque nelle impressioni dei sensi, ma nella riflessione su di esse, perchè per essa soltanto è possibile cogliere l'essenza e la verità, mentre ciò è impossibile alla pura sensazione.

T. Evidentemente.

S. Noi vediamo dunque con evidenza che la sensazione e la scienza non sono la stessa cosa.

(*Teeteto*, 184 E - 186 E).

5. Questo terzo argomento ci conduce all'esame di una posizione più mitigata dell'empirismo: secondo la quale il dato immediato riceve il suo carattere di verità dall'inquadramento in un complesso più vasto, del quale fanno parte gli elementi già acquisiti dall'esperienza, le rappresentazioni ed i pensieri. Platone si arresta a lungo nella descrizione psicologica di questo processo. Le sensazioni non sono per sè nè vere nè false: ma diventano tali in quanto sono collegate, rettamente o non, col sistema delle rappresentazioni interiori e dei pensieri. La sensazione così inquadrata e fondata è un'opinione vera. Platone accoglie la spiegazione psicologica: ma, attraverso a questa, si propone di mostrare che anch'essa per sè non basta. La distinzione tra verità ed errore ci rinvia in ultimo alla posizione d'un ordine obbiettivo indipendente da noi, fondamento della verità, che è il mondo delle idee.

Platone comincia il suo esame con una bizzarra immagine. Egli paragona le rappresentazioni che rimangono in noi per effetto delle sensazioni, a tante impressioni in una tavoletta di cera, che conserva così le immagini degli oggetti: la verità è nell'accordo delle sensazioni e delle impressioni della tavoletta, cioè delle rappresentazioni: l'errore è nel falso riferimento, nel disordine.

Socrate. Supponi ora che vi sia nella nostra anima una tavoletta di cera, in alcuni più grande, in altri più ristretta, d'una cera più pura negli uni, più impura negli altri, qui più consistente, la più molle, altrove d'una consistenza intermedia.

Teeteto. Va bene.

S. Poniamo ora queste tavolette come dono della madre delle Muse, di Mnemosine (memoria): noi vi imprimiamo la forma di ciò che abbiamo veduto, udito od anche immaginato, facendo agire sulle tavolette le nostre sensazioni e le nostre riflessioni a quel modo che vi segneremmo un'impronta con un sigillo.

T. Sia.

S. Vediamo ora se uno che vede o sente qualche cosa e nello stesso tempo riflette sopra ciò che sa per averlo prima veduto e udito, non potrebbe per questa via incorrere in una falsa opinione.

T. Vediamo come.

S. Il caso in cui uno può avere un'opinione falsa è questo. Poniamo che io, che conosco te (Teeteto) e Teodoro ed ho l'impronta di voi due su quella tavoletta come un sigillo, vedo voi due da lontano non abbastanza chiaramente per poter riferire l'impressione particolare procedente da ciascuno di voi due all'impronta corrispondente: io mi sforzo di compiere questo riferimento e di venire al riconoscimento, ma, ingannandomi, riferisco la visione dell'uno all'impronta dell'altro e viceversa, come fanno quelli che calzano la scarpa d'un piede all'altro piede: o come fa chi guardi in uno specchio dove la sinistra diventa destra e viceversa; allora ha luogo uno scambio delle rappresentazioni e si ha una falsa opinione.

(*Teeteto*, 191 C - 193 D).

Platone enumera con sottigliezza tutti i rapporti possibili fra le sensazioni attuali e il mondo delle rappresentazioni interiori per mettere in luce le circostanze, nelle quali è possi-

bile l'errore. In ogni caso questo consiste sempre in un falso riferimento, in un'alterazione di quell'ordine obbiettivo che lega fra loro gli elementi sensitivi e i rappresentativi in un'unità coerente. La causa psicologica dell'errore è la debolezza della memoria o l'incapacità di ridurre gli uni e gli altri in una sintesi ordinata.

Socrate. In una parola l'errore, la falsa opinione, non può vertere sopra ciò che non si è sentito e non si conosce. Esso verte su ciò che sentiamo e conosciamo e ciò che qualifica un'opinione come vera o falsa è il giusto e proprio o ingiusto ed improprio collegamento delle impressioni e delle rappresentazioni affini.

Teeteto. Ben detto, Socrate.

S. Ed eccone la causa. Quando la cera che si ha nell'anima è profonda, in grande quantità, liscia e ben spianata, le impressioni ricevute per via delle sensazioni si imprimono nel cuore dell'anima, come dice Omero, ed allora in questo individuo le impronte sono distinte, profonde, stabili: essi imparano facilmente, ricordano fedelmente, non scambiano i segni delle sensazioni e si formano delle opinioni vere. Perchè i dati sensibili (cioè le cose), che sono impressi chiaramente ed in luogo spazioso, vengono da essi distribuiti rapidamente secondo le impronte ad essi corrispondenti. Questi sono coloro che son detti saggi. Non è così?

T. Senza il minimo dubbio.

S. Ma quando alcuno ha il cuore coperto di peli, come dice Omero, e la cera è impura o piena d'immondezze o troppo dura o troppo molle, le cose vanno diversamente. Quelli, in cui la cera è troppo molle, imparano rapidamente, ma dimenticano: per quelli, in cui la cera è troppo dura, accade il contrario. Quanto a quelli, la cui cera è coperta di peli, scabrosa, pietrosa o mescolata con terra e con impurità, le impronte non sono distinte perchè non sono profonde: e così anche in quelli, la cui cera è troppo molle, perchè allora le traccie si confon-

dono rapidamente. E se l'anima è limitata e lo spazio è ristretto, le impronte cadono le une sulle altre e sono ancora più indistinte. Tutta questa gente è nelle condizioni di opinare falsamente. Perchè quando essi vedono o sentono od immaginano qualche cosa, distribuendo in modo inabile le loro impressioni, essi non sono capaci di riferire subito queste alle impronte corrispondenti e quindi vedono, sentono, immaginano di traverso. Di questi si dice che s'ingannano circa le cose e che sono degli ignoranti.

(*Teeteto*, 194 A - 195 A).

Questa spiegazione riduce l'errore e la verità a qualche cosa di formale, ad una irregolare o regolare subordinazione delle sensazioni al sistema interiore delle esperienze acquisite. Ma che cosa garantisce il valore di questo sistema? Vi deve essere un ordinamento normale, obbiettivo anche delle esperienze interiori, delle «impronte» fra di loro: diversamente come potrebbero le sensazioni trovare nell'accordo con esso un criterio di verità? Il problema si presenta del resto anche per le nostre esperienze interiori, per il pensiero astratto considerato in se stesso: su che cosa si fonde la verità dei nostri ragionamenti, dei nostri calcoli ecc.? Platone ricorre anche qui ad una spiegazione psicologica. Vi è un ordine normale delle rappresentazioni, che costituisce l'ordine vero, la verità: l'errore sta nello scambiare una rappresentazione per un'altra.

Socrate. Se alcuno mi chiedesse: Socrate, hai tu trovato che l'opinione falsa non sta nè nell'opposizione delle sensazioni, nè in quella delle rappresentazioni, ma nel collegamento delle sensazioni con le rappresentazioni? Io gli risponderei di sì, compiacendomene come d'una bella scoperta.

Teeteto. A me pare che la dimostrazione non sia difettosa.

S. Ma mi si dirà ancora: Così tu affermi anche che noi, rappresentandoci un uomo, anche senza vederlo, non lo confonderemo con un cavallo, che noi nè ve-

diamo, nè tocchiamo, ma ci rappresentiamo semplicemente, senza averne alcuna sensazione? Io risponderei di sì.

T. E con ragione.

S. Ma il mio critico mi chiederà ancora: Allora non si confonderà mai il numero undici, puramente rappresentato, per esempio col dodici, anch'esso puramente rappresentato? Orsù rispondi tu.

T. Io rispondo che, riferendomi a cose vedute o toccate, potrei scambiare l'undici col dodici, ma non riferendomi ai numeri rappresentati.

S. Come? Credi che nessuno si sia mai proposto di fare oggetto delle sue considerazioni il cinque e il sette, non cinque e sette uomini, ma i numeri cinque e sette, dei quali abbiamo detto che sono, come rappresentazioni, impressi su quelle tavolette e relativamente ai quali non può quindi cader errore? Ora non può essere avvenuto che un uomo, prendendo a considerare questi numeri, parlando con se stesso e chiedendo quanto importa la loro somma, abbia risposto: «Undici» E un altro: «Dodici»? Oppure tutti e due pensano e dicono: «Dodici»?

T. No, certo: vi sono anche molti che diranno: «Undici». E se si prendono in considerazione dei numeri più alti, gli errori saranno anche più frequenti. Perchè io penso che tu ti riferisci a tutti i numeri.

S. Certamente... Eccoci quindi dinanzi al problema di prima. Perchè chi così erra, scambia qualche cosa che conosce (l'undici) per qualche cosa che egualmente conosce (il dodici); ciò che avevamo detto essere impossibile.

T. È vero.

S. Dobbiamo quindi dire che la falsa rappresentazione non è soltanto dovuta ad uno scambio nel concorso della rappresentazione e della sensazione. Perchè, se ciò fosse, noi non ci inganneremmo mai nelle rappresenta-

zioni interiori. O non vi sono opinioni false o si può non sapere quello che si sa. Di questi due partiti quale scegliere?

T. Tu mi proponi una scelta ben imbarazzante, Socrate.

(*Teeteto*, 195 C - 196 D).

Per risolvere la difficoltà (come si possa sapere ciò che non si sa, cioè errare per lo scambio di rappresentazioni possedute) Platone si rifà al concetto di sapere e distingue fra il possedere (potenzialmente) le rappresentazioni, i pensieri e l'averli, il richiamarli attualmente alla coscienza. Si erra quando si richiama una rappresentazione potenziale in luogo d'un'altra.

Socrate. Sapere è avere delle conoscenze.

Teeteto. Giusto.

S. Mutiamo leggermente la definizione e diciamo che è possedere delle conoscenze.

T. Quale differenza poni tra le due definizioni?

S. Il possedere non mi sembra la stessa cosa che l'avere. Quando uno ha comprato un abito, ma non lo porta, noi diciamo che lo possiede, non che lo ha.

T. Giustissimo.

S. Vedi ora se non è possibile possedere una conoscenza senza averla. Supponi che uno avesse preso tanti uccelli selvatici, per es. dei colombi, e, stabilita in casa sua una colombaia, ivi li nutrisse. In un certo senso potremo dire che egli ve li ha sempre, perchè la colombaia è sua. Non è vero?

T. Sì.

S. Ma in un certo altro senso possiamo dire che egli non ne ha nessuno, perchè li tiene solo in suo potere, mantenendoli in prigione in casa sua, e quindi può prenderli ed averli quando vuole, afferrando quello che gli piace e può anche lasciarli di nuovo in libertà: ciò dipende dalla sua volontà.

T. È così.

S. Come abbiamo prima immaginato nelle anime un apparato per le impronte sulla cera, così ora immaginiamo in ogni anima una colombaia per uccelli d'ogni specie, dei quali gli uni sono separati, a stormi, dagli altri, altri in minor numero ed altri infine anche isolati e svolazzanti a loro piacere fra gli altri.

T. Immaginiamo tutto questo. E poi?

S. Nei bambini la colombaia è vuota. Pensiamo al posto degli uccelli tante conoscenze. Quando alcuno ha imparato od inventato qualche cosa, ne possiede la conoscenza e la tiene rinchiusa nel suo recinto. In ciò consiste il conoscere.

T. Sia.

S. Partecipare queste conoscenze ad altri si dice insegnare: colui che le riceve si dice che impara. L'averle nel proprio recinto si dice sapere.

T. Benissimo.

S. Ora paragonando l'acquisto e il possesso delle conoscenze a quello dei colombi, possiamo dire: la conquista è duplice. Per la prima chi non possedeva ancora arriva a possedere: per la seconda chi possiede viene ad avere, a prendere nelle mani sue ciò che già possedeva. Allo stesso modo si può imparare di nuovo le conoscenze che già prima si possedeva, in quanto se ne rinnova e se ne ritiene la notizia che era già prima posseduta, ma non era presente al pensiero.

T. Giusto.

S. Poco importano i termini di cui ci serviamo per designare l'imparare e il sapere. Ma poichè abbiamo stabilito che il possedere una conoscenza è diverso dall'averla, noi diremo essere impossibile che chi possiede non possieda: e tuttavia essere possibile la opinione falsa. Perchè è possibile in un dato caso di non richiamare la conoscenza giusta, ma di richiamarne un'altra, cogliendo, per così dire, a volo una delle conoscenze svolazzanti al posto di un'altra. Chi dice: cinque e sette fa undici,

prende la conoscenza «undici» invece del «dodici», come coglierebbe una colombella invece d'un colombo.

T. Può essere così.

(*Teeteto*, 197 B - 199 B).

Noi erriamo dunque perchè il sistema dei pensieri ossia delle rappresentazioni possedute contiene ancora delle confusioni: ma quest'imperfezione presuppone l'esistenza d'un sistema più perfetto, perchè è soltanto rispetto a questo che il nostro richiamo falso d'uno dei pensieri posseduti è errore. Oltre alle gabbie dove serbiamo gli uccelli posseduti (e dove non tutti sono perfettamente separati), vi deve essere un altro sistema di gabbie, dove la separazione è più perfetta, dove tale falso richiamo è escluso. Ma che cosa ci garantisce che questo sistema superiore non contenga ancora, alla sua volta, altre confusioni? Qui si apre un regresso all'infinito: il quale vuol soltanto dire che la semplice analisi psicologica dell'errore non ci dà alcun criterio assoluto per la distinzione della verità e dell'errore. Platone si arresta nel Teeteto a questa conclusione negativa: ma essa è per lui la dimostrazione della necessità di porre come termine del nostro pensiero una regno di principî ideali assoluti (il mondo delle idee), che sono una cosa sola con la verità.

6. Nell'ultima parte del Teeteto Platone esamina altre teorie della scienza, che fanno dipendere la conoscenza vera da qualche complemento teorico annesso alle nostre rappresentazioni. Egli si arresta specialmente sulla teoria di Antistene, che fa consistere questo complemento teoretico nell'analisi degli elementi. Gli elementi sono, secondo Antistene, dati intuitivi immediati, ma la conoscenza di questi dati non è ancora sapere. Il sapere verte sulla loro composizione in realtà complesse, in cose. Platone si vale anche qui, per rappresentarci questa concezione, d'una figura e paragona gli elementi alle lettere dell'alfabeto, i loro complessi alle sillabe. Ma, dice Platone, questi complessi o sono una somma (totale) degli elementi o sono una sintesi (tutto). Nel primo caso, come mai gli elementi non sono oggetto di scienza, in quanto isolati, e possono esserlo, se messi l'uno accanto all'altro? Perchè il complesso, come somma, non è altro. E nel secondo caso il complesso risultante dalla sintesi è un complesso così semplice e indivisibile come i suoi elementi;

quindi non può essere, come essi, oggetto di sapere. L'analisi delle cose non ce ne dà quindi la scienza, non può fondare la distinzione della verità e dell'errore.

Teeteto. Io mi ricordo, caro Socrate, di una cosa che ho sentito dire da qualcuno e che poi avevo dimenticato. Egli diceva: L'opinione vera logicamente fondata (μετὰ λόγου) è scienza, quella non logicamente fondata non è scienza; quindi solo delle cose, che ammettono una ragione logica, può esservi scienza.

Socrate. Quel che dici è bello: ma dimmi come questo tale distingue ciò che e oggetto di scienza è ciò che non lo è, per vedere se abbiamo inteso tutti e due allo stesso modo.

T. Io non saprei più trovare questo da me: ma se un altro me lo esponesse, sarei in grado, credo, di seguirlo.

S. Senti dunque quello che io ricordo. Perchè anche a me sembra d'aver sentito da qualcuno che degli elementi primi, di cui siamo composti noi e sono composte tutte le cose, non è possibile dare ragione. Noi possiamo designare ciascuno di essi, preso in sè, con un nome, ma non possiamo dire nulla di più intorno ad esso, nè che è, nè che non è, perchè allora gli aggiungeremmo già l'essere o il non essere: mentre non bisogna aggiungergli nulla, se si vuole enunciarlo solo e per sè; non si deve nemmeno associargli le parole «il, questo, ciascuno, solo ecc. ». Perchè questi appellativi comuni si applicano a tutte le cose, sebbene distinte da ciò a cui sono aggregati: noi dobbiamo invece esprimere questo elemento, se v'è un termine che lo esprima, senza aggiungergli alcuno di questi appellativi. Ora non è possibile dare una ragione degli elementi primi, ai quali non tocca altro che il nome. Ma come gli altri esseri, che ne risultano, sono una composizione di questi elementi, così la ragione loro risulta dall'aggregazione dei nomi degli elementi. Questi sono qualche cosa che non può essere nè esplicato, nè saputo, ma solo conosciuto per mezzo del senso: i loro

composti possono essere conosciuti, espressi e rappresentabili con una rappresentazione vera. Quando alcuno ha questa vera rappresentazione d'una cosa, ma senza poterne dare la ragione, egli apprende la verità, ma non ne ha una conoscenza vera e propria: perchè chi non è capace di comprendere e di dare la ragione vera di qualche cosa, non ne ha vera scienza; solo se si aggiunge la ragione, si conosce e si ha una scienza perfetta. È così che tu ricordi?

T. È veramente così.

S. Allora siamo d'accordo nel definire il sapere come un'opinione vera fondata sulla sua ragione.

(*Teeteto*, 201 C - 202 C).

Socrate. Dimmi: intendiamo noi per «sillaba» le due o più lettere, che la compongono, o una speciale forma risultante dalla loro unione?

Teeteto. Mi pare sia la semplice somma delle lettere.

S. S ed O compongono la prima sillaba del mio nome. Allora chi conosce questa sillaba non conosce altro che le due lettere S ed O?

T. Non altro.

S. Come? Egli non conosce ciascuna delle due lettere per sè sole e tuttavia le conosce tutte e due (come sillaba)?

T. Questo è certo un assurdo.

S. Dunque, se è necessario che chi le conosce tutte e due, conosca anche ciascuna delle due, bisogna che chi vuol conoscere la sillaba conosca prima i suoi componenti: e allora la nostra bella spiegazione se ne va in fumo.

T. D'un colpo.

S. Forse non abbiamo fatto abbastanza attenzione. Forse bisogna intendere per «sillaba» non il totale dei componenti, ma un tutto, una sintesi da essi risultante, distinta dai componenti ed avente una forma sua per sè sussistente.

T. Forse tu hai ragione.

S. Che la cosa sia dunque come diciamo e che ogni sintesi, composta di elementi, abbia la forma sua propria, tanto per le lettere come per il resto.

T. Va bene.

S. Allora essa non deve avere parti.

T. Perchè?

S. Perchè dove vi sono delle parti, il tutto è semplicemente il totale delle sue parti. Da questo punto di vista la sillaba deve essere una specie di forma indivisibile.

T. Sembra.

S. Ti ricordi, amico, che poco fa abbiamo approvato l'affermazione che degli elementi originarî, di cui le altre cose sono composte, non si possa dar ragione perchè ciascuno di essi è semplice e non si può predicare di essi nemmeno l'essere, nemmeno il pronome « questo », perchè sono già delle cose distinte e straniere: e che perciò non si possa di essi nè ricercare, nè dare la ragione?

T. Me ne ricordo.

S. La sillaba, che non ha parti, non appartiene alla stessa categoria degli elementi, dal momento che non ha parti ed è una forma semplice?

T. Certamente.

S. Ma se la sillaba è qualche cosa di semplice e di indivisibile, essa è, come le lettere, qualche cosa di cui non si può nè ricercare nè dare la ragione: la stessa causa deve produrre gli stessi effetti.

T. Non può essere altrimenti.

S. Noi non possiamo dunque concedere che la sillaba sia esplicabile e definibile e i suoi elementi non lo siano.

(*Teeteto*, 203 C - 205 E).

7. Il criterio e il fondamento della verità non è dunque negli elementi, nei dati, che sono sempre qualche cosa di subbiettivo e di apparente: la verità discende al nostro conoscere da un ordine ideale assoluto. Anche i nostri concetti, le nostre idee, come processi subbiettivi, mutano e variano da individuo

ad individuo; se non vi fosse un sistema ideale assoluto, avente valore obbiettivo, dove le idee nostre potrebbero trovare un criterio di verità?

Parmenide. Certo, se alcuno, in considerazione di tutte le difficoltà esposte, non volesse concedere che vi sono idee dell'essere e che ad ogni oggetto corrisponde un'idea per sè esistente, non potendo ammettere che l'idea d'ogni singolo essere resti sempre identica a se stessa, egli non saprà più dove rivolgere il suo pensiero e toglierà anche il fondamento di ogni intesa comune.
(*Parmenide*, 135 B-C).

Il problema, che qui ci si offre, è, nella forma in cui poteva presentarsi a Platone, il problema dell' *a priori*. Egli definisce in qualche parte questo elemento *a priori* del conoscere come una «potenza di vedere», di affisarsi nell'essere vero.

Non dobbiamo dunque credere che la scienza s'impari nel modo che alcuni pretendono. Essi si vantano di farla entrare in un'anima, dove essa non si trova, come si darebbe la vista agli occhi d'un cieco. Ma il ragionamento ci ha fatto vedere che ciascuno ha nell'anima la potenza di conoscere e che il mezzo di metterla in atto consiste nel volgere l'intiera anima dal mondo del divenire, finch'essa diventi capace d'affisarsi nell'essere e nel punto più luminoso dell'essere, che è il bene: come si farebbe con l'occhio, se noi non potessimo volgerlo altrimenti che volgendo tutto il corpo dall'oscurità verso la luce... Si tratta non di dare all'anima una potenza di vedere che essa già possiede, ma di dare ad essa la giusta direzione e d'insegnarle a guardare là dove essa deve guardare.
(*Repubblica, VII* 518 C-D).

Ma questa potenza di vedere non è per Platone qualche cosa di esclusivamente formale: l'oggetto suo è interiore a noi e si risveglia in noi con la potenza stessa di vedere. Ciò che è *a priori* nell'anima nostra è la visione ideale d'un regno di esseri

spirituali puri, d'un « mondo delle idee ». Certo non bisogna identificare questo mondo delle idee con questo o quel sistema dei nostri concetti: noi vedremo oltre il rapporto delle idee con i concetti subbiettivi. Noi abbiamo contemplato questo mondo delle idee in altre esistenze nostre, migliori di questa: il risveglio suo in noi è una reminiscenza.

L'anima, che non ha contemplato la verità, non arriva mai alla forma umana. Perchè l'uomo deve arrivare alla conoscenza per mezzo dei concetti della ragione, che la riflessione deriva, per un atto d'unificazione, dalla molteplicità delle rappresentazioni. Ora questo è il risultato d'una reminiscenza di ciò, che l'anima nostra vide, quando essa era al seguito della divinità e, guardando dall'alto su ciò che ora le sembra essere, si elevava verso l'essere vero.

(*Fedro*, 249 B-D).

E certo, disse Kebes, anche secondo quell'affermazione che tu, caro Socrate, spesso mettevi innanzi, e cioè che il nostro imparare non sia che un ricordarsi, bisogna, se essa è vera, che noi abbiamo in un tempo anteriore imparato ciò che ora ricordiamo. Ora questo sarebbe impossibile se la nostra anima non si fosse già trovata in qualche parte prima di venire nell'esistenza umana: sì che anche per questo essa deve essere immortale.

— Ma, caro Kebes, interruppe Simmia, e le prove? Ricordamele, perchè io in questo momento non le ho presenti.

— Vi è, disse Kebes, una prova bellissima: ed è che gli uomini, se si pone loro bene le domande, trovano da sè le giuste risposte: ciò che non sarebbe possibile se non portassero già in sè un certo sapere e una certa facoltà di giudicare. Anche quando si pone qualcuno dinanzi a figure geometriche od a qualcosa di simile, appare chiaramente che la cosa sta così.

— Se tu, caro Simmia, disse Socrate, non riesci a persuaderti, senti ciò che ti dico. Tu non puoi persuaderti che ciò, che diciamo imparare, sia un ricordare?

— No, disse Simmia, io posso persuadermi benissimo, solo vorrei esperimentare io stesso il fatto di cui parliamo. Già quanto cercò di mostrare Kebes provocò in me una memoria di questo genere; quindi io credo, ma vorrei sentire da te come ciò si può dimostrare.

— Così, rispose Socrate. Noi concediamo certo che, quando alcuno si ricorda d'una cosa, deve prima averla saputa.

— Certamente.

— E non concediamo ancora che, quando ci viene un sapere per questa via, esso è una reminiscenza? Voglio dire questo: quando alcuno, che ha visto, udito o in qualche modo percepito qualche cosa, non solo lo riconosce poi, ma pensa anche a qualche cosa di altro, altrimenti conosciuto, non diciamo con diritto che egli ricorda ciò a cui pensa?

— Come sarebbe a dire?

— Questo. La conoscenza d'un uomo è una cosa e la conoscenza d'una lira un'altra?

— E come no?

— Gli innamorati, quando vedono una lira o un mantello od altro oggetto, di cui è solito servirsi il giovincello da essi amato, riconoscono la lira, ma nello stesso tempo hanno la rappresentazione del giovincello, cui essa appartiene. Questa è una reminiscenza. Lo stesso avviene quando, vedendo Simmia, mi ricordo di Kebes e in mille casi simili.

— Certo, per Giove, disse Simmia.

— E non è anche vera reminiscenza quando ciò riflette una rappresentazione molto antica e caduta nell'oblio?

— Certamente.

— Ed anche quando uno, continuò Socrate, vedendo una lira od un cavallo, pensa ad un uomo o, vedendo il ritratto di Simmia, pensa a Kebes?

— Sì, davvero.

— E quando, vedendo il ritratto di Simmia, si pensa a Simmia stesso?

— Perfettamente.

— Non segue da tutto ciò che la reminiscenza è provocata dalla somiglianza ed anche dalla dissomiglianza?

— Così è.

— Ma quando in alcuno la vista d'un oggetto rievoca la rappresentazione d'un oggetto simile, non deve egli necessariamente avvertire se la somiglianza dei due oggetti è o non è completa?

— Necessariamente.

— Ora rifletti. Non concepiamo noi anche un'uguaglianza assoluta? Non quella d'un pezzo di legno uguale ad un altro o d'un sasso simile ad un altro, ma l'uguaglianza? La concepiamo, sì o no?

— Certo, per Giove, la concepiamo.

— E sappiamo anche che cosa essa è?

— Senza dubbio, rispose Simmia.

— Ma donde abbiamo noi tratto questa nozione? Non l'abbiamo tratta dalle somiglianze ora ricordate? Non è vedendo la somiglianza dei legni, dei sassi e simili che noi ci siamo formata la nozione di quell'assoluta uguaglianza, che è pure qualcosa di diverso da essa? O non ti pare qualcosa di diverso? Pensa a questo. Le pietre uguali o i sassi uguali non appariscono talora, pur rimanendo gli stessi, ora uguali, ora disuguali?

— Certamente.

— Ora può accadere che l'assoluta uguaglianza apparisca disuguale?

— Ciò è impossibile, caro Socrate.

— Le cose uguali (continuò Socrate) non sono quindi l'uguale in sè.

— Io, o Socrate, non lo credo affatto.

— E tuttavia tu hai ricavato da queste cose uguali, che sono alcunchè di diverso dall'uguale in sè, la nozione di questo uguale in sè.

— Tu hai ragione, replicò Simmia.

— ..... Dimmi dunque: quei legni e quelle altre cose uguali ci appariscono così uguali come l'uguale in sè o manca ad esse qualche cosa per questo?

— Manca anzi molto.

— Un uomo quando vede qualche cosa pensa: «Ciò che io ora vedo tende ad essere così costituito come quell'altro essere, che è per sè esistente: e tuttavia gli resta inferiore e non può raggiungere la perfezione sua». Non deve allora egli aver conosciuto prima questo essere più perfetto?

— Necessariamente.

— Ma non proviamo noi qualche cosa di simile rispetto alle cose uguali ed all'uguale in sè?

— Certo.

— Dunque è necessario che anche noi, prima del tempo in cui la vista di cose uguali ci suggerì il pensiero di quell'uguale in sè, verso cui esse tendono senza mai arrivarvi, conoscessimo già questo uguale in sè.

— È proprio così.

— ..... Dunque prima che noi cominciassimo a vedere udire e percepire coi sensi, abbiamo dovuto in qualche parte acquistare la nozione dell'uguale in sè, per potere poi riconoscere che le cose percepite come uguali tendono a realizzarlo senza mai potervi arrivare.

— Ciò segue necessariamente, caro Socrate, da quanto s'è detto.

— Ma noi abbiamo udito, veduto ed avuto le altre percezioni del senso subito dopo la nascita.

— Certamente.

— Dobbiamo quindi aver avuto prima la conoscenza dell'«uguale in sè».

— Sì.

— Quindi dobbiamo aver acquistato questa conoscenza prima di nascere.

— Naturalmente.

— Ma se noi abbiamo acquistato prima della nascita e portato con noi nascendo questa nozione, questo vuol dire che abbiamo così acquistato e portato con noi nascendo non solo le nozioni dell'uguale, del maggiore e del minore, ma tutte le altre nozioni dello stesso genere. Perchè noi parliamo anche del bello in sè, del buono in sè e del giusto e del santo e in genere di tutto ciò che noi abbiamo qualificato come in sè esistente: di tutto ciò dobbiamo aver acquistato la conoscenza prima di nascere.

— È così.

— Se noi, acquistata una conoscenza, non la dimenticassimo dopo di nuovo, noi dovremmo possederla sempre: il possesso d'una conoscenza acquistata sta nell'averla presente e non dimenticarla. Il perderla è dimenticarla.

— Certo, caro Socrate.

— Ma se noi l'abbiamo acquistata prima della nascita e poi perduta nascendo e più tardi per effetto delle rispettive percezioni riacquistiamo quella nozione già prima posseduta, questo riacquistare, che noi diciamo apprendere, non è veramente un risovvenirsi?

— Sicuramente.

— Noi abbiamo veduto che una percezione della vista, dell'udito o di altro senso può richiamare in noi la rappresentazione di qualche cosa d'altro, simile o dissimile, che era caduto in dimenticanza. Bisogna dunque ammettere una delle due: o noi nasciamo con queste nozioni e le riteniamo presenti a noi per tutta la vita, o le impariamo per un atto di reminiscenza.

— Così è, caro Socrate.

— Quale scegli tu, caro Simmia? Che noi possediamo questo sapere fin dalla nascita o che ci risovveniamo d'un sapere antecedentemente acquistato?

— Sul momento, caro Socrate, non saprei decidermi.

— Come? Dimmi: uno, che sa qualche cosa, è in grado di rendere conto o no?

— Necessariamente.

— Ti sembra ora che tutti siano in grado di rendere conto di ciò di cui abbiamo finora discorso?

— Dio lo volesse! rispose Simmia. Ma io temo che domani non ci sia più uno solo, che sia in grado di farlo degnamente.

— Quindi, caro Simmia, non tutti hanno questo sapere.

— In nessun modo.

— Ma lo acquistano in quanto rievocano un sapere prima acquistato.

— Deve essere così.

— Ma quando le nostre anime hanno acquistato questo sapere? Non certo durante la vita presente.

— Certamente no.

— Quindi prima?

— Sì.

— Allora, caro Simmia, le nostre anime hanno esistito prima d'apparire nella forma umana, libere dal corpo e dalle sue influenze.

— Se noi non abbiamo acquistato questo sapere nell'atto del nascere: perchè resta ancora questa possibilità.

— Sia pure, caro amico: ma allora in quale tempo lo perdiamo? Perchè, come abbiamo visto, noi non siamo fin dalla nascita in possesso di tale sapere. Forse che lo perdiamo nell'atto stesso che lo acquistiamo? O vi è ancora qualche altra possibilità?

— No, no, caro Socrate: io non sapeva quel che mi diceva.

— Non è dunque così, caro Simmia, nel riguardo nostro? Se, come abbiamo sempre detto, vi è un bello in sè, un buono in sè e tutte le altre essenze e noi ricondu-

ciamo tutto ciò che ci viene dai sensi ad esse come a qualche cosa già da noi posseduto e stabiliamo fra le percezioni e le essenze una corrispondenza, non è necessario che, al pari di queste essenze, anche l'anima nostra esistesse prima del nostro nascere? E l'una cosa non sta e cade con l'altra?

È chiarissimo, rispose Simmia, che vi è la stessa necessità: la nostra dimostrazione coglie ad un punto l'esistenza dell'anima nostra prima della nascita e l'esistenza delle essenze. Per me non vi è cosa più chiara di questa: che tutti questi esseri come il bello, il buono e gli altri dello stesso genere, esistono ed hanno il massimo grado della realtà. Questo è stato per me pienamente dimostrato.

(*Fedone*, 72 E - 77 A).

Socrate. Io ho inteso i discorsi di molti uomini e donne sapienti sulle cose divine.

Menone. E che cosa dicevano?

S. Dicevano che l'anima dell'uomo è immortale e che ora finisce il suo corso, ciò che si dice morire, ora ritorna all'esistenza, ma non perisce mai e che per questa ragione bisogna condurre la vita più santa possibile « perchè Proserpina rende a capo di nove anni alla luce del sole l'anima di quelli che hanno purgato il debito delle loro colpe antiche. Da queste anime si fanno i re illustri e potenti e gli uomini più celebri per la loro saggezza, che più tardi gli uomini magnificano come santi eroi » (*Pindaro*, Treni fr. 110 Nauck). Essendo l'anima immortale e passata spesso attraverso l'esistenza ed avendo essa veduto tutto ciò che vi è qui e negli inferi, non vi è nulla che essa non abbia imparato. Quindi non è meraviglia che essa sia in grado di richiamarsi alla memoria, circa la virtù ed altre cose, ciò che essa già prima sapeva. E poichè nella natura tutto è collegato e l'anima ha tutto appreso, niente impedisce che, quando alcuno si ri-

sovviene d'una cosa, ciò che gli uomini dicono « imparare », essa possa trovare da sè anche tutto il resto, purchè abbia coraggio e non si stanchi di ricercare. Perchè tutto il ricercare e l'imparare non è altro che ricordarsi.

(*Menone*, 81 A-D).

Socrate dà qui un esempio di questo « ricordare »: interrogando abilmente un giovane schiavo di Menone con domande abili, ma non suggestive, Socrate lo conduce a trovare da sè alcune verità matematiche elementari.

Socrate. Che cosa ti sembra, Menone? Ha egli dato una sola risposta che non fosse cosa del suo proprio fondo?

Menone. No, ha sempre parlato del suo.

S. E tuttavia, come dicemmo, sono cose che egli non sapeva.

M. È come tu dici.

S. Quindi questo sapere era già in lui.

M. Certo.

S. Colui che ignora ha dunque in sè delle opinioni vere relativamente a ciò che ignora.

M. Evidentemente.

S. Queste opinioni si sono risvegliate in lui come un sogno. E se alcuno gli movesse spesso e per diverse vie domande analoghe, puoi essere sicuro che egli mostrerebbe alla fine d'avere una conoscenza così esatta sopra questi oggetti come qualunque altro.

M. Naturalmente.

S. Così egli sa senza aver imparato da alcuno, ma tirando, aiutato da semplici interrogazioni, tutto questo sapere dal proprio fondo.

M. È così.

S. Ma questo tirare il sapere dal proprio fondo non è un ricordare?

M. Senza dubbio.

S. Non è vero che il sapere che ora ha il tuo schiavo, bisogna che egli lo abbia ricevuto in un altro tempo o che l'abbia sempre avuto?

M. Certo.

S. Se l'avesse sempre avuto, sarebbe stato sempre sapiente: e se l'ha ricevuto in altro tempo, ciò non ha potuto aver luogo nella vita presente. Oppure qualcuno gli ha insegnato la geometria? Perchè se noi lo interroghiamo su tutta la geometria, come sulle altre conoscenze, noi avremo lo stesso risultato: perchè esso è nato e cresciuto nella casa tua.

M. Io so che nessuno gli ha mai insegnato niente di simile.

S. E tuttavia egli ha queste conoscenze.

M. Mi pare incontestabile, caro Socrate.

S. Ma se non si è acquistato queste conoscenze nella vita presente, non è chiaro che dovette acquistarle e possederle in qualche altro tempo?

M. Evidentemente.

(*Menone*, 85 B - 86 A).

8. Il sistema assoluto delle idee, che si risveglia in noi sempre parzialmente ed imperfettamente, nell'apprendere e nel conoscere, è il termine ideale del sapere: perciò esso è anche il fondamento e il criterio della sua verità. Ma esso non ci spiega ancora la possibilità dell'errore: il quale non è solo mancanza di conoscenza, ma è una falsità positiva, posizione d'un essere falso, che non è, al posto d'un essere che veramente è. L'apparenza per esempio, sembra stare di fronte alla realtà come il non essere di fronte all'essere: così anche l'errore.

Teeteto. Dunque, caro forestiero, possiamo dire che l'apparenza è un altro essere simile all'oggetto reale (di cui essa è l'apparenza).

Forestiero. Ma in che senso lo dici «altro»? È veramente un altro essere reale?

T. Non reale, ma soltanto simile.

F. Il reale è per te ciò che veramente è.

T. Certo.

F. Il non reale è dunque il contrario di ciò che veramente è.

T. È così.

F. Tu dici allora che il simile, in quanto non reale, non è veramente.

T. Tuttavia esso in qualche modo è.

F. Sì, ma come anche tu riconosci, non è veramente.

T. Non è veramente, ma è come immagine.

F. Dunque non è veramente, ma è veramente come immagine?

T. Quale strana confusione dell'essere col non essere! (*Sofista*, 240 A-C).

Forestiero. L'opinione falsa è dunque quella che ci rappresenta il contrario di ciò che è.

Teeteto. Sì, il contrario.

F. Tu dici allora che l'opinione falsa ci rappresenta ciò che non è.

T. Necessariamente.

F. Ci rappresenta essa ciò che non è come qualcosa che è o ciò che è come qualcosa che non è?

T. Bisogna bene che ciò che non è apparisca come qualche cosa che in qualche modo è, se vi deve essere un sia pur minimo errore.

F. Ma non deve anche apparirci ciò che è come qualche cosa che non è?

T. Certo.

F. Ed anche questo è un errore.

T. Anche questo.

F. L'errore nasce dunque tanto dallo scambiare l'essere con il non essere quanto il non essere con l'essere.

T. Dev'essere così.

(*Sofista*, 240 D - 241 A).

Ma il non essere, rigorosamente pensato, non può in alcun modo apparire, cioè essere anche solo un'apparenza od un'illusione.

Forestiero. Noi ci troviamo veramente, eccellente amico, presi in una ricerca molto difficile. Parere e sembrare

senza essere, parlare senza dir nulla di reale, tutto ciò ha sollevato già in passato, come oggi, molte contraddizioni. Chi afferma ed esprime la possibilità di dire e di opinare il falso difficilmente può evitare di contraddirsi.

Teeteto. E perchè?

F. Perchè quest'affermazione si arrischia a supporre che il non essere sia: altrimenti non potrebbe esservi il falso. Ora il grande Parmenide, mio caro Teeteto, quando noi eravamo ancora ragazzi, non finiva di ripetere, ad ogni occasione, in prosa ed in verso: « Nessuno dimostrerà mai che il non essere sia; che il tuo pensiero si rivolga via, nelle sue ricerche, da questo sentiero » (DIELS, fr. 7). Tale è la testimonianza di Parmenide: ma è possibile arrivarci anche con il ragionamento senza grande fatica. Esaminiamo prima, se ti piace, questa difficoltà e dimmi: possiamo noi in qualche modo esprimere ciò che assolutamente non è?

T. Perchè no?

F. Se qualcuno di quelli che ci ascoltano, dovesse, dopo seria riflessione, dichiararci a che cosa bisogna applicare questa denominazione « non essere », credi tu che egli saprebbe a quale oggetto applicarla e sarebbe anche in grado di spiegarcelo?

T. È una questione troppo difficile per me.

F. Una cosa almeno è chiara: che il non essere non può venir attribuito ad alcun essere.

T. Infatti come lo potrebbe?

F. Se non può essere applicato ad alcun essere, chi lo applicasse a qualche cosa lo applicherebbe a torto.

T. Certo.

F. È chiaro che l'espressione « qualche cosa » si riferisce ad un essere: del resto non avrebbe senso.

T. Senza dubbio.

F. E che chi non parla di qualche cosa non parla assolutamente.

T. Necessariamente.

F. Non possiamo nemmeno dire che egli parli, ma parli di nulla: noi dobbiamo piuttosto dire che chi intraprende di parlare d'un non essere, non parla affatto.

T. Così sarebbe risolta la difficoltà.

F. Non cantiamo vittoria. C'è ancora un altro grave punto da considerare. Ad un essere può venir riferito un altro essere.

T. Non v'è dubbio.

F. Ma diremo che è possibile riferire al non essere qualche cosa dell'essere?

T. E come sarebbe possibile?

F. Ora i numeri appartengono all'essere.

T. Fuor d'ogni dubbio.

F. Noi non dobbiamo quindi nemmeno tentare di riferire al non essere l'unità od altro numero più grande?

T. Sarebbe illogico.

F. Come dunque esprimere con la lingua od anche solo affermare col pensiero i non enti o il non essere senza far uso del numero? E tuttavia abbiamo detto che non è ragionevole unire l'essere col non essere.

T. È perfettamente vero.

F. Comprendi dunque che è impossibile esprimere, nominare o pensare il non essere in sè: esso è impensabile, è contradditorio.

(*Sofista*, 236 D - 238 C).

Anzi questa stessa confutazione, negazione del non essere è già essa stessa contradditoria.

Forestiero. Ho detto che al non essere non si può attribuire nè l'unità nè la pluralità: e tuttavia gli ho attribuito l'unità e anche adesso glie l'attribuisco quando dico: «il» non essere. Capisci?

Teeteto. Capisco.

F. Ed ora dicevo anche che esso è tale che sfugge al linguaggio, alla parola, al ragionamento. Mi comprendi?

T. In parte sì.

F. Sforzandomi d'unire l'essere al non essere, non mi sono dunque contraddetto?

T. Sembra bene.

F. E non mi sono espresso come se gli attribuissi l'unità?

T. È vero.

F. Infatti dicendo che è impronunciabile, indicibile, ne parlavo come se fosse uno.

T. Senza dubbio.

F. E tuttavia abbiamo detto che propriamente non bisogna riferirgli nè l'unità, nè la pluralità; e che non bisogna nemmeno chiamarlo «il» non essere, perchè così lo si qualifica come uno.

T. È così.

(*Sofista*, 238 D - 239 A).

Come si può dire dunque che l'illusione o l'errore abbiano per oggetto il non essere? Il problema si risolve, secondo Platone, mostrando che il non essere dell'illusione e dell'errore è solo un non essere relativo, cioè un essere altro.

Per difenderci ci sarà necessario sottoporre ad esame l'idea del nosto padre Parmenide, e mostrare facendogli violenza, che il non essere sotto un certo rispetto è e l'essere sotto un certo aspetto non è.

(*Sofista*, 241 D).

L'essere e il non essere non sono per Platone quell'opposizione assoluta che essi sono per Parmenide; essi costituiscono due categorie del mondo ideale, le quali si spartiscono fra loro (per così dire) gli infiniti possibili relativi ad ogni oggetto, i quali sono da noi qualificati come reali od irreali secondo che partecipano della categoria dell'essere o di quella del non essere. Della categoria del non essere si vedrà più ampiamente nel prossimo capitolo, dove si tratta della costituzione del mondo delle idee. Se in questo momento Teeteto fosse qui seduto, dovremmo dire che solo il complesso «Teeteto qui seduto» partecipa dell'idea dell'essere: tutti gli altri complessi analoghi aventi per oggetto Teeteto, p. es., «Teeteto vola», partecipano del non

essere, ossia sono irreali. L'infinita molteplicità delle affermazioni relative a Teeteto contiene una sezione che partecipa dell'essere e un'altra, molto più grande, che partecipa del non essere. È questo non essere (relativo), che è oggetto dell'illusione e dell'errore: i quali risultano da uno scambio della caratterizzazione, per cui qualche cosa che partecipa del non essere è posto come partecipe dell'essere o viceversa. A ragione osservano acuti critici (BONITZ) che con questo l'errore è chiarito come fatto, ma resta da spiegare come prima. Nel sistema ideale della verità la partecipazione all'essere od al non essere sono determinate: donde procede la deviazione da questo sistema ideale?

9. Il processo per mezzo del quale la ragione ci eleva progressivamente dalla sfera del sensibile verso un sapere più perfetto cioè verso una intuizione sempre più pura del sistema delle idee, è da Platone compreso col nome di «dialettica». Egli lo chiama così perchè esso «riceve il suo compimento dalla discussione (τὸ διαλέγεσθαι)» (*Rep.*, VII 532 A). Nell'ultima parte del *Fedro* Platone esalta la superiorità del discorso parlato sul discorso scritto (274 C ss.). Il discorso scritto non è che un mezzo di rievocare il sapere che si possiede: ma il vero insegnamento della scienza consiste nel fare germogliare nei cuori altrui la sapienza per mezzo della conversazione. Il vero filosofo deve quindi anche applicarsi all'arte della controversia e saper esporre e sostenere in seria discussione la verità (*Fedro*, 278 C; *Repubblica, VII* 534 D). Il metodo per interrogazione era già il metodo preferito da Parmenide (*Sofista*, 217 C); e Socrate, com'è ben noto, non insegnava che disputando e confutando. Ma questa denominazione riflette solo un aspetto formale e, in fondo, secondario dell'acquisizione del sapere filosofico. In sè, la dialettica è la corona di tutte le scienze, che chiude il processo del sapere (*Repubblica*, 534 E).

Se il compito della mente è di risollevarsi alla contemplazione dell'ordine ideale, essa deve cominciare col rendersi presente l'ordine riflesso dal regno divino delle idee nella nostra esperienza: questo è il sistema dei nostri concetti. Sistemando logicamente i nostri concetti, noi purifichiamo il nostro sapere razionale e lo avviciniamo sempre più ad una visione pura del mondo ideale. Le prime operazioni sono quelle che i logici dicono definizione e divisione.

Socrate. Vi sono due procedimenti che il caso ci ha suggerito, ma di cui è bene comprendere tutta la portata appropriandoseli metodicamente.

Fedro. E quali sono?

S. Prima riunire tutti i dati particolari, sparsi da una parte e dall'altra, sotto il concetto unico corrispondente, affine di far comprendere, per mezzo d'una determinazione esatta, l'oggetto di cui si vuol trattare. Così noi abbiamo ora dato dell'amore una definizione, che sarà buona o cattiva, ma che ha servito a portare nel nostro discorso la chiarezza e l'ordine.

F. E quale è l'altro procedimento, caro Socrate?

S. È di saper di nuovo dividere l'idea generale nei suoi elementi, come in altrettante articolazioni generali senza frantumarle malamente.

(*Fedro*, 265 D-E).

Platone non ci ha lasciato nei suoi dialoghi che esempi molto vaghi di questo procedimento dialettico per definizione e divisione. Le pagine dedicate alla definizione del sofista e del politico nei due dialoghi così denominati sono divagazioni scherzose, le quali hanno un carattere più letterario e satirico che non filosofico. Nel *Politico* Platone si estende anche sull'arte di determinare i concetti e di procedere alla loro classificazione: ivi egli giustifica anche l'uso, al quale spesso ricorre, di esempi volgari.

Nessun uomo sensato si occuperebbe di ricercare la definizione dell'arte del tessitore per se stessa. Ma ai più sfugge, secondo il mio avviso, che per le cose facilmente accessibili si offrono come da sè somiglianze percepibili sensibilmente, che non è difficile presentare a chi chiede conto d'una cosa, quando qualcuno vuole fargliela conoscere per via facile senza troppe disquisizioni; laddove per le cose grandi ed elevate non vi è immagine adatta alla facoltà umana di concepire e tale, che colui, il quale vuole soddisfare i dubbi del suo interlocutore, possa ad essa rinviarlo dandogli soddisfazione col parlare ai

suoi sensi. Perciò bisogna con l'esercizio abituarsi a stabilire le nostre ricerche in rapporto a qualunque cosa e a bene comprenderla per questo mezzo: perchè le cose incorporee, le più belle e le più eccellenti, possono solo venir chiarite per mezzo di tali ricerche; e ciò che noi ora diciamo qui (sull'arte del tessitore) si riferisce appunto ad esse. In tutte le cose è più facile esercitarsi nelle piccole cose che nelle grandi.
(*Politico*, 285 D - 286 A).

La determinazione platonica dei concetti non è quello che oggi intendiamo per «induzione»: le rappresentazioni sono per Platone soltanto l'occasione determinante della visione concettuale, ma non la contengono: l'idea non è dovuta ad un'opera di analisi, ma ad un'intuizione. Di tutti i concetti vale ciò che noi affermiamo dei concetti puri della matematica: nessun circolo sensibile contiene, incarna il circolo matematico perfetto. Così ogni oggetto sensibile implica un'idea e ci rinvia ad essa, ma non la contiene. La classificazione concettuale, per cui passiamo dalla moltitudine indeterminata ad unità concettuali sempre più comprensive o per contro cerchiamo di ridiscendere da queste, non ci mette ancora senz'altro dinanzi al sistema delle idee eterne. Essa non è che un primo momento dell'elaborazione dialettica dei nostri concetti: questi debbono poi ancora subire un'ulteriore elaborazione, la quale mira a purificarli dai loro ultimi elementi sensibili ed ad avvicinarli alle idee in se stesse, nelle quali risiede il sistema della verità. La distinzione fra i nostri concetti e le idee coincide con quella distinzione che Platone stabilisce fra il sapere razionale ancora intessuto d'elementi sensibili, che egli chiama conoscenza ragionata (διάνοια), e il sapere razionale puro (νοῦς). Il sapere che danno le scienze è conoscenza ragionata.

Vi sono due specie di esseri, i visibili e gli intelligibili. Supponi ora d'avere dinanzi una linea tagliata in due parti figurante l'una i visibili, l'altra gli intelligibili: taglia ancora secondo lo stesso rapporto ciascuno dei due segmenti in due parti ed avrai e per i visibili e per gli intelligibili, l'una appresso all'altra, due sezioni carat-

terizzate l'una dalla chiarezza, l'altra dall'oscurità. La prima linea, quella del visibile, contiene nella prima sezione, che è quella oscura, le immagini. Per immagini intendo in primo luogo le ombre, poi i rispecchiamenti nelle acque e sulla superficie dei corpi solidi levigati e brillanti e simili. L'altra sezione, chiara, contiene gli oggetti reali, cioè gli animali, le piante, gli oggetti artefatti e simili. Facciamo la stessa divisione per gli intelligibili. Per una parte degli stessi l'anima è costretta a procedere nelle sue ricerche servendosi, come di premesse, dei dati sensibili (che abbiamo ora separato), non per risalire al principio, ma per discendere a delle conclusioni; per l'altra parte essa procede dalle premesse al principio incondizionato, lasciando da parte ogni immagine e servendosi, per l'investigazione delle idee, delle sole idee. (*Repubblica VI*, 509 D - 510 C).

Vi sono così quattro gradi del conoscere: l'apparenza sensibile illusoria, la rappresentazione sensibile, la conoscenza ragionata (pensiero empirico) il sapere razionale puro (dialettica). Platone chiarisce la differenza tra il pensiero empirico (cioè il pensiero che si fonda sui concetti empirici e si serve dei procedimenti razionali solo per dirigere o rettificare l'esperienza sensibile) e il sapere puro (o pensiero dialettico, che parte dai concetti puri e per mezzo di essi si eleva al principio supremo, all'idea del bene) paragonando il primo al procedere dei matematici, i quali mirano anch'essi a scoprire un ordine razionale, ma sono legati alle figure visibili e non possono avere altro fine che di dare un ordine al mondo delle forme sensibili.

I matematici nelle loro ricerche presuppongono il numero pari e il dispari, le figure, tre specie di angoli e simili, che essi assumono come cose note e pongono a fondamento senza renderne conto nè a sè nè ad altri, come concetti chiari per tutti. Essi partono da queste premesse, passano per una catena non interrotta di proposizioni ad altre conclusioni, finchè giungono a ciò che si proponevano di dimostrare. Essi si servono per ciò

di figure visibili e le fanno oggetto dei loro ragionamenti pensando non ad esse, ma a quelle figure ideali che esse rappresentano. Essi si riferiscono per es. al quadrato in sè, al diametro in sè e simili e non alle figure che essi tracciano e formano, che proiettano un'ombra e che si rispecchiano nell'acqua: essi si servono di queste figure come di immagini che loro servono ad intuire ciò che non può essere conosciuto se non col pensiero. Tale è la prima classe degli intelligibili. L'anima è costretta in questa ricerca a servirsi di certe presupposizioni (sensibili) e non può risalire al primo principio, essendo incapace di elevarsi al disopra di queste presupposizioni e dovendo servirsi di quelle immagini, che le vengono dal senso, e che, in quanto sono chiare, le servono per giudicarne ed apprezzarne altre. La seconda specie degli intelligibili, è quella a cui l'anima perviene con l'esercizio della dialettica: essa prende allora le presupposizioni non come basi stabili, ma come vere presupposizioni, come gradi provvisori e punti d'appoggio per elevarsi al primo principio di tutto, che è indipendente da ogni presupposizione. Essa afferma questo principio e poi, di nuovo riattaccandosi a ciò che con esso si connette, ridiscende fino alle ultime conseguenze, senza mai fare appello a nulla di sensibile, servendosi delle idee per giungere ad altre idee e terminando con esse.

(*Repubblica VI*, 510 C - 511 C).

Soltanto il metodo dialettico adunque, abbandonando, per chiarezza, le presupposizioni, si eleva per questa via fino al principio, tira a poco a poco l'occhio dell'anima dal fango dell'ignoranza, in cui esso era caduto, e lo eleva verso l'alto. Esso si serve del soccorso e del ministerio delle altre discipline, che noi abbiamo chiamato, secondo l'abitudine, scienze: ma che dovremmo denominare con un altro nome più luminoso che quello dell'opinione, ma meno magnifico che quello della scienza:

noi abbiamo sopra qualificato questo sapere come conoscenza ragionata.
(*Repubblica VII*, 533 D - E).

Il procedimento dialettico, che eleva il sistema dei nostri concetti verso le idee e ne rende così possibile l'unificazione sotto l'idea suprema del bene, è quel metodo delle ipotesi (posta la sua realtà o la sua irrealtà, che cosa ne segue?), di cui Platone ci offre un esempio nella seconda parte del *Parmenide*.

Socrate. Io trovai dunque che dovevo ricorrere alla ragione ed in essa ricercare la vera costituzione dell'essere... E la via che io adottai è questa: di assumere ogni volta per punto di partenza un principio che potessi considerare come incontrovertibile, accogliendo come vero, relativamente alla causa ed a tutte le altre circostanze, ciò che con esso sembra accordarsi, come non vero ciò che non si accorda.
(*Fedone*, 100 A).

Parmenide. Tu non sei in chiaro con te stesso, caro Socrate, perchè tu intraprendi a determinare troppo presto, senza essere esercitato, che cosa è il bello, il giusto, il buono e le altre idee. Bello e divino è lo zelo che tu dimostri per queste ricerche. Ma tu devi esercitarlo prima a lungo, finchè sei giovane, in quelle prove che il volgo considera come ciance inutili: altrimenti la verità ti sfuggirà.

Socrate. E quali sono queste prove, caro Parmenide?

P. Ecco che cosa tu devi fare ancora per esercitarti meglio. Non considerare soltanto, quando tu poni che esista un certo oggetto, che cosa segue da questa ipotesi, ma anche che cosa segue quando tu lo poni come non esistente.

S. Che cosa vuoi dire con questo?

P. Prendiamo per esempio l'ipotesi di Zenone: se il molteplice esiste, che cosa ne segue per il molteplice in sè relativamente ad esso stesso ed all'Uno e che cosa

ne segue per l'Uno relativamente ad esso stesso ed alla molteplicità? Ma tu devi anche chiederti: se il molteplice non è, che cosa ne segue per l'Uno e per il molteplice considerati in sè e nel loro rapporto dell'uno con l'altro? E così, se tu supponi che l'uguaglianza non esista o esista, tu devi esaminare che cosa segue dall'una e dall'altra ipotesi, tanto in rapporto a ciò che tu presupponi quanto in rapporto alle altre cose, sia considerate in sè, sia considerate in rapporto col presupposto. E così bisognerà procedere per la disuguaglianza, per il movimento e il riposo, per la nascita e per la morte, per l'essere e il non essere. In una parola, qualunque sia la cosa che tu presupponi essere o non essere o soffrire qualche modificazione, tu devi considerare che cosa ne segue in rapporto ad essa stessa ed a ciascuna di quelle altre che ti piace di considerare ed a molte di esse ed a tutte: e così indagare le altre cose e in rapporto a quelle che tu vuoi considerare, sia che tu le ponga come esistenti o come non esistenti. Così ti eserciterai perfettamente e conseguirai vittoriosamente la verità.

(*Parmenide*, 135 C - 136 C).

Tutta la seconda parte del *Parmenide* dovrebbe essere una esemplificazione di questo metodo: nella quale si esamina che cosa consegue ponendo successivamente che l'Uno sia o non sia. In realtà sotto il pretesto di una esemplificazione, Platone ne prende occasione per esporre la sua dottrina della dualità dell'essere come essere ideale, assoluto e come essere esistente, relativo. Sia ad ogni modo qui riferita come esempio l'ultima pagina del *Parmenide*, in cui Platone esaminava brevemente che cosa segue dall'ipotesi che l'Uno non esista in rapporto alle cose altre dall'Uno.

Parmenide. Torniamo ancora una volta da principio e chiediamo: Se l'Uno non esiste, come saranno costituite le cose altre dell'Uno?

Aristotele (1). Chiediamocelo.

(1) Giovane ateniese introdotto come interlocutore; da non confondersi col celebre filosofo

P. Esse non saranno uno.

A. E come potrebbero esserlo?

P. Ma non saranno nemmeno molteplici: perchè se fossero molteplici, sarebbero una moltitudine di unità. Se nessuno di questi molteplici è uno, essi non saranno tutti insieme nulla e così nemmeno la molteplicità può esistere.

A. Giusto.

P. Se l'Uno non è nelle altre cose, allora queste non sono nè molteplici, nè uno.

A. No certamente.

P. Nè possono apparire come molteplici o come uno.

A. Perchè?

P. Perchè le altre cose non possono assolutamente in nessun modo aver rapporto con qualche cosa che non è: nè qualche cosa di ciò che non è può aderire ad altro: ciò che non è non ha nemmeno parti.

A. Giusto.

P. Quindi non è nemmeno possibile un opinare o rappresentare ciò che non è ponendolo accanto alle altre cose: non è nemmeno possibile pensare ciò che non è come appartenente alle altre cose.

A. Ciò è impossibile.

P. Quindi se l'Uno non è, le altre cose non sono e non possono essere pensate nè come Uno nè come molteplici.

A. Naturalmente, no.

P. E nemmeno come simili o dissimili.

A. No certamente.

P. E nemmeno come identiche o diverse, come in contatto o separate; anzi non è nemmeno possibile che queste altre cose, se non sono Uno, siano od appariscano qualche cosa.

A. È vero.

P. In riassunto: se l'Uno non è, non vi è nulla.

A. Giustissimo.

(*Parmenide*, 165 E - 166 C).

L'esigènza che guida il pensiero in questa operazione è logica e teleologica ad un tempo: l'uno è, rispetto ai molti, qualche cosa che non solo è, ma deve essere. Il principio supremo, che dà a tutte le cose l'intelligibilità, è l'idea del bene.

Agli estremi limiti del mondo intelligibile sta l'idea del bene, che è appena intuibile, ma che non si può intuire senza concludere che essa è il principio primo di tutto ciò che vi è di bello e di buono: nel mondo visibile essa genera la luce e l'astro che vi presiede, nel mondo intelligibile genera la verità e l'intelligenza.
(*Repubblica VII*, 517 B-C).

Il sole è nel regno del visibile, in rapporto alla vista ed ai suoi oggetti, ciò che il bene è nel regno spirituale in rapporto al pensiero ed ai suoi oggetti. Gli occhi quando sono volti ad oggetti, sui colori dei quali si stende non la luce del giorno, ma quella degli astri della notte, vedono a mala pena e sono quasi ciechi, come se non possedessero la facoltà di vedere con purezza. Quando invece essi guardano oggetti illuminati dal sole, essi vedono e la visione è perfetta. Così è dell'essenza dell'anima. Quando essa fissa i suoi sguardi sugli oggetti illuminati dalla verità e dall'essere vero, allora essa pensa e conosce e mostra di essere dotata d'intelligenza; quando invece li fissa su oggetti immersi in una semioscurità, su ciò che nasce e passa, allora essa s'intorbida e non ha più che delle opinioni mutevoli, come qualche cosa che è privo di intelligenza. Sta dunque che l'idea del bene è ciò che dà la verità a ciò che è conosciuto e al conoscente la facoltà di conoscere il vero: essa è il fondamento del sapere e della verità come dell'oggetto del sapere: e, per quanto belle siano la conoscenza e la verità, essa le supera in bellezza. E come nel regno del sensibile è giusto considerare la luce e la visione come affini col sole, ma non come il sole stesso, così qui è giusto considerare il sapere e la verità come affini al bene, ma non come identici col bene, perchè

questo è superiore all'uno ed all'altra. E come il sole conferisce agli oggetti sensibili non solo la visibilità, ma anche la potenza di nascere, di crescere e di nutrirsi, senza essere esso medesimo niente di ciò, così il bene dà a ciò che è conosciuto non solo l'intelligibilità, ma anche l'essere e l'essenza, sebbene esso non sia un'essenza, ma qualche cosa di superiore in potenza e in dignità anche all'essenza.

(*Repubblica*, 508 C - 509 C).

La dialettica, che è un'attività puramente intellettiva, ha la sua corrispondenza analogica nella potenza visiva, che si eleva gradualmente dallo spettacolo dei viventi a quello degli astri e poi infine alla contemplazione del sole. Così chi si applica alla dialettica, mira, facendo astrazione da ogni rapporto sensibile, a ciò che ciascuna cosa è in sè, finchè con la riflessione sull'essenza del bene in sè arriva al limite estremo del pensabile, come l'occhio, che contempli il sole, al limite del visibile: Ricordiamo l'uomo liberato dalla caverna, il suo volgersi dalle ombre alle immagini, alla luce e il suo ritorno dalle tenebre sotterranee alla luce del sole: la sua persistente incapacità di affisarsi negli animali, nelle piante e nel sole, che lo costringe a ricorrere alle loro immagini naturali ed alla loro riflessione nell'acqua. Lo studio delle scienze produce lo stesso effetto ed eleva la parte più nobile della nostra anima alla contemplazione del più eccellente degli esseri, come nell'altro caso un analogo processo eleva la parte più chiara del nostro corpo alla contemplazione del più luminoso dei corpi che sono nello spazio visibile.

(*Repubblica VII*, 532 A-C).

Platone contrappone la dialettica, come procedimento costruttivo, che mira a mettere a nudo le idee pure coronate dall'idea del bene, alla dialettica scettica dei sofisti, che si preoccupano soltanto di far mostra della loro abilità nel confutare tutte le opinioni. Di questa dialettica critica egli ci dà una caricatura

nelle persone dei due sofisti Eutidemo e Dionisodoro nel dialogo che prende il nome dal primo. Ma spesso egli critica anche, con rispetto e senza fare alcun nome, la dialettica socratica che non mirava, dal punto di vista intellettivo, ad alcun risultato e che, con i filosofi megarici e cinici, aveva creato una specie di nuova sofistica. Spesso egli si lamenta di questa degenerazione della dialettica del suo tempo, la quale conduceva soltanto allo scetticismo morale (*Repubblica VII*, 537 E).

Se si domanda a qualcuno di questi (che sono educati nelle massime tradizionali di giustizia e di onestà) che cosa è l'onesto e se, dopo che egli ha risposto secondo quanto ha ricevuto dalla tradizione, si confuta la sua risposta e per mezzo di confutazioni ripetute da più punti di vista lo si riduce a ritenere che non c'è nulla che sia più onesto che disonesto; e se si fa altrettanto in rapporto alle idee del giusto, del buono e di tutto ciò che egli più rispetta, che cosa possiam credere che avvenga in lui della reverenza e della sottomissione a quelle massime? Sarà inevitabile che egli le onori e le rispetti meno di prima. Ora, se egli non può più avere lo stesso rispetto per queste massime, nè le considera più come applicabili a se stesso, ma d'altra parte non è capace di trovare la verità, quale condotta egli adotterà, secondo ogni probabilità, se non quella che accarezza i suoi istinti? Da uomo fedele alla legge diventerà un libertino. Questo è generalmente lo stato di quelli che si danno alle dispute. Essi sono degni d'indulgenza, ma fanno pietà.

(*Repubblica VII*, 538 D - 539 A).

Opportuna e salutare sarebbe quindi, secondo Platone, l'interdizione delle dispute filosofiche ai giovani.

Tu non ignori che i giovanetti, quando gustano la disputa, se ne servono come d'un passatempo e, facendosi gioco di contraddire continuamente e di imitare quelli che per tal via scoprono gli errori, cercano di confutare gli altri; e, simili a dei giovani cani, si compiacciono di

stiracchiare e di molestare tutti quelli che stanno loro dintorno. Così, dopo tante dispute e confutazioni, avviene loro in alto grado e rapidamente questo: che essi finiscono per non credere più nulla di ciò che prima credevano e per dare soltanto occasione agli altri di giudicare sfavorevolmente di loro e della filosofia.

(*Repubblica VII*, 539 B-C; si cfr. VI 487 B; *Filebo*, 15 E - 16 A).

Platone riferisce nel *Teeteto* (150 C ss.) il rimprovero mosso da molti a Socrate, di sollevare infiniti dubbi senza mai condurre a nulla di positivo. Nello stesso dialogo Platone finge che Protagora rivolga direttamente a Socrate lo stesso lamento.

Protagora. Se tu hai delle obbiezioni contro la mia dottrina, puoi esporle sia in un discorso continuato, sia facendo delle domande, se così più ti piace; l'uomo intelligente non solo non evita questo procedere, anzi lo preferisce. Ma non devi cercare di ingannare interrogando. Perchè è una grande contraddizione che un uomo, il quale si proclama grande cultore della virtù, cerchi nei suoi discorsi soltanto di ingannare. Inganna in questo caso colui che non mette alcuna differenza tra una disputa e una discussione; che non riserva alla disputa la licenza di scherzare ed ingannare e non si impone, nella discussione, di trattare l'argomento con serietà, correggendo colui col quale conversa e sollevando soltanto quelle difficoltà nelle quali si era già incontrato egli stesso nelle sue riflessioni e nelle sue conversazioni antecedenti. Se tu procedi così, quelli che conversano con te daranno a sè, non a te, la colpa della loro confusione e del loro disorientamento, ameranno te e la tua compagnia e cercheranno un rifugio dalle loro inquietudini nella filosofia per esserne trasformati e liberati dal loro io antico. Ma se tu procedi, come i più, in modo contrario, ti capiterà il contrario: e invece di rendere filosofi quelli che ti circondano, non farai che ispirar loro dell'avver-

sione alla filosofia, quando saranno più avanzati nell'età.

(*Teeteto*, 167 D - 168 B).

Così anche nel *Menone*:

Menone. Caro Socrate, io aveva sentito dire, prima di fare la tua conoscenza, che non facevi altro che elevare dubbi e gettare gli altri nel dubbio: ed anche ora sembra che tu fascini il mio spirito con i tuoi incanti, i tuoi malefizî e le tue formule magiche, in modo che io sono tutto pieno di dubbî. E, se è permesso uno scherzo, mi sembra che tu rassomigli perfettamente e per la figura e per tutto il resto a quella larga torpedine marina, che causa una specie d'intorpidimento a tutti quelli che l'avvicinano e la toccano. Io penso che tu hai prodotto lo stesso effetto sopra di me: perchè realmente la lingua e lo spirito sono in me intorpiditi ed io non so che cosa risponderti. Eppure io ho discusso mille volte a lungo sopra la virtù dinanzi a molte persone e, come mi sembra, molto bene: adesso non so nemmeno dirti che cosa essa è in generale. Tu fai bene a non andare per mare ed a non viaggiare per altri paesi: perchè se tu facessi la stessa cosa in una città straniera, ti accuserebbero subito di magia.

(*Menone*. 79 E - 80 B).

Anche lo sfogo di Platone contro la misologia, che è inserito nel *Fedone* (89 C - 90 D), sembra in realtà diretto contro quell'abuso della disputa e della confutazione, da cui Socrate stesso non era stato forse immune.

10. Nel suo svolgimento filosofico Platone si è venuto sempre più allontanando da quel rigido dualismo fra sapere (per la ragione) ed apparenza sensibile, che è formulato nel mito della caverna; ed ha ammesso nell'apparenza sensibile una distinzione. Egli chiama opinione l'intiero regno delle parvenze sensibili: e distingue l'opinione falsa (l'illusione vera e propria) dall'opinione vera, che è conoscenza delle verità sensibili e

perciò inferiore alla scienza (che è solo del soprasensibile), ma che, pur essendo frammentaria e imperfettamente fondata, ha pur sempre, almeno praticamente, un certo valore. Così, distinguendo in due gradi anche il sapere razionale, Platone è venuto a quella quadripartizione del sapere, che si è sopra veduta. L'opinione (falsa e vera) abbraccia tutto il sapere sensibile.

L'essere assoluto è anche oggetto di scienza perfetta: il non essere assoluto è assolutamente inconoscibile. Ma se vi è qualche cosa, che ad un tempo è e non è, non deve esso trovarsi come in mezzo fra l'essere assoluto ed il non essere assoluto? E se la scienza ha per oggetto l'essere e l'ignoranza (assoluta) il non essere, bisogna che vi sia per ciò che è tra l'essere ed il non essere un conoscere, che sta di mezzo fra la scienza e l'assenza di scienza. Questo è quel conoscere che diciamo « opinare ».
(*Repubblica V*, 477 A-B).

L'opinione, anche quando è vera, resta quindi sempre, e per il suo oggetto e per la sua natura, qualche cosa d'inferiore alla scienza.

La scienza e l'opinione sono cose distinte perchè hanno un'origine diversa e si comportano diversamente. La prima sorge per la dottrina, la seconda per la fede; la prima s'accompagna alla dimostrazione razionale, la seconda all'irrazionale; la prima è inaccessibile alla persuasione, l'altra vi è accessibile. L'opinione è propria di tutti gli uomini: la scienza per la ragione è propria solo degli dèi e di pochissimi uomini.
(*Timeo*, 51 E).

Tuttavia, essa ha, come sapere delle cose di questo mondo, la sua legittimazione e il suo posto.

I ragionamenti hanno una certa affinità con le cose che essi esplicano. Sulle cose che sono stabili e salde e trasparenti all'intelligenza i ragionamenti devono essere

stabili, immutabili e, per quanto è possibile, inconfutabili: quelli invece che si fanno sulle cose che sono una copia delle prime e perciò semplici immagini, devono essere, rispetto ai primi, semplicemente verosimili: ciò che è, in confronto col divenire, l'essenza è, in confronto con la credenza, la verità. Se pertanto, o Socrate, in molti punti circa la genesi degli dèi e del mondo non riuscimmo a dare delle ragioni precise e consentanee con se stesse, non meravigliartene: ma se al pari di altri presentammo delle probabilità, bisogna star contenti ricordando che e io che parlo e voi che giudicate abbiamo natura umana e che su questo punto bisogna accettare l'immaginazione più probabile senza andare a cercare più in là.

(*Timeo*, 29 B-D; si cfr. 48 D).

Senza dubbio, in paragone con la scienza, il valore dell'opinione vera appare a Platone qualche cosa di ben miserabile.

Socrate. Non chiami tu dialettico chi sa darsi ragione dell'essenza di tutte le cose? E non dici tu che chi non sa darne ragione nè a sè nè agli altri manca di scienza?

Glaucone. Certamente.

S. Questo vale anche del bene. Un uomo che non è capace di fissare, separandola dalle altre, l'idea del bene e di aprirsi la strada, come in battaglia, attraverso tutte le obbiezioni, in modo da determinarla secondo la sua essenza e non solo in base a delle opinioni e che non sa in tutto questo trovare la sua via per mezzo d'un ragionamento irreprensibile, quest'uomo non conosce nè il bene in sè, nè alcun altro bene; e se ne apprende qualche cosa, la apprende non con il sapere, ma con l'opinione; onde si può dire che passa la vita in una specie d'oscurità dormendo e sognando, per non svegliarsi se non dopo che sarà disceso agli inferi?

G. Certo, è così.

(*Repubblica VII*, 534 C-D).

Ma anche questo poco sapere ha praticamente il suo valore.

Socrate. Forse noi abbiamo concesso a torto che solo chi possiede la scienza sa condursi bene.

Menone. Perchè a torto?

S. Te lo dirò. Se alcuno, conoscendo il cammino che conduce a Larissa od altrove, si mettesse egli stesso per la strada e guidasse altri, non li guiderebbe bene?

M. Assolutamente.

S. Ma un altro che trovasse per congettura la giusta strada e senza nè conoscerla, nè averla mai percorsa non guiderebbe anch'egli bene?

M. Certamente.

S. Quindi una retta opinione guida nella condotta non meno bene che il sapere.

M. Così sembra.

S. L'opinione vera non è quindi meno utile che il sapere.

M. Meno utile tuttavia, o Socrate, in ciò che colui, il quale possiede il sapere, arriva sempre al suo fine; mentre colui, che ha solo l'opinione vera, può ora arrivarvi ed ora no.

S. Che dici? Quando si ha l'opinione vera, non si arriva sempre al fine, fin tanto almeno che si opina secondo verità?

M. Ciò è incontestabile. Ma allora perchè, caro Socrate, il sapere è tanto più apprezzato che l'opinione vera e si fa tra di loro una certa differenza?

S. Vuoi che ti dica il perchè di questo che sembra meravigliarti?

M. Dimmelo.

S. Ecco. Le vere opinioni, finchè stanno salde, sono una bella cosa e producono ogni sorta di bene. Ma esse possono anche non stare salde e sfuggire dall'anima dell'uomo: questo fa sì che esse non abbiano grande valore fino a tanto che non vengono legate per mezzo della

conoscenza delle loro ragioni. Allora diventano sapere e si convertono in un possesso stabile. Ecco perchè il sapere ha maggior valore che la retta opinione e come se ne distingue per via del collegamento.

M. Per Giove! Caro Socrate, deve essere così.

(*Menone*, 97 A - 98 A).

CAPITOLO IV.

Il dualismo metafisico e la dottrina delle idee.

1. In corrispondenza ai due gradi del conoscere Platone assume due gradi dell'essere: il mondo sensibile — mondo dell'apparenza e del divenire — che è oggetto del senso e il mondo dell'essere in sè, oggetto della ragione. Egli tratta con mal celato sprezzo i filosofi che riconoscono solo una realtà materiale, oggetto dei sensi (*Sofista*, 246 A - 247 E).

Contro questo materialismo grossolano — il solo che sia coerente — Platone oppone il suo concetto profondo che soltanto ciò, che ha in qualunque modo una potenza di essere e di agire, esiste veramente: e questo esistente è già per sè qualche cosa di incorporeo, di spirituale. Questo è il concetto su cui Platone fonda, in ultima analisi, la sua dimostrazione dell'esistenza dell'anima.

Io dico che ciò che possiede una qualunque potenza (δύναμις), sia per compiere naturalmente un'azione qualunque, sia per patirla, anche se ciò si riferisca alla cosa più piccola e più insignificante ed abbia luogo una volta sola, questo veramente « è ». Definisco dunque l'essere dicendo che ciò che « è » non può essere altro che « potenza ».

(*Sofista*, 247 D-E).

L'esistenza d'un mondo ideale è da Platone fondata direttamente sul valore obbiettivo del conoscere razionale.

Vi è dunque un fuoco in se stesso? E in genere, tutte le cose, delle quali parliamo, esistono esse ciascuna per

se stessa? O invece le cose, che vediamo e sentiamo per mezzo del corpo, sono le sole ad avere una realtà vera e non ve ne sono fuori di esse assolutamente altre? Forse che abbiamo vanamente sempre detto esservi per ciascuna delle cose una specie intelligibile e tutto ciò si ridurrebbe a delle parole?... Se la ragione e l'opinione vera sono due cose distinte, allora esistono in sè queste specie intelligibili, non accessibili al senso: se invece, come ad alcuni sembra, non differiscono, allora dobbiamo porre come ciò che vi è per noi di sicuro le cose che sentiamo per mezzo del corpo. Ma effettivamente bisogna riconoscere che ragione ed opinione vera sono due cose distinte:... così stando le cose, bisogna convenire che vi è una realtà, la quale ha una vera forma immutabile, che non è nata e non perisce, che non ammette in sè alcun elemento straniero, nè si trasforma mai in altro, che non è data al senso, ma solo alla ragione. Vi è poi un'altra realtà, che ha lo stesso nome ed è simile alla prima, ma sensibile, generata, sempre in movimento, che ha origine in qualche luogo e lì di nuovo perisce, afferrabile dall'opinione per mezzo della sensazione.

(*Timeo*, 51 G - 52 B).

Bisogna dunque secondo me in primo luogo distinguere due cose: ciò che è sempre e mai diviene, ciò che sempre diviene e mai non è. Il primo è appreso dall'intelligenza col ragionamento, in quanto è sempre lo stesso: il secondo è appreso dall'opinione con l'aiuto della sensazione irrazionale, in quanto diviene e passa, ma non è mai veramente.

(*Timeo*, 27 D - 28 A).

La distinzione dei due gradi dell'essere è anche distinzione di valore: il mondo ideale è la realtà vera, è ciò che veramente è: il mondo sensibile è un mondo di parvenze. Questa dualità è la manifestazione, al nostro conoscere, d'una dualità assoluta, d'un principio assoluto dell'essere e della bontà, eternamente esplicato in un mondo di realtà ideali e d'un principio assoluto

del non essere, della necessità e del male. Con questa posizione dualistica Platone continua la tradizione eleatica (dell'essere e del non essere) e pitagorica (del πέρας e dell'ἄπειρον).

Sul principio dell'essere e del bene nella sua verità assoluta Platone è parco di parole. Egli riconosce in un passo del *Parmenide* che il mondo delle idee può essere giustamente considerato, sotto un certo aspetto, come qualche cosa che trascenda assolutamente la mente umana (135 A). Platone resta quindi, nel principio suo fondamentale, un Eleate: come per Parmenide, così per lui il mondo delle idee è nella sua purezza un'unità assoluta, che è sopra ogni nome ed ogni pensiero.

La tesi, che Platone svolge nella seconda parte del *Parmenide* (137 C - 142 A), formulando rigorosamente la dottrina eleatica dell'Uno, non è una confutazione rivolta da Parmenide contro se stesso (ciò che sarebbe assurdo); essa vale, anche dal punto di vista platonico, del mondo ideale considerato nella sua trascendente perfezione ed unità; soltanto essa deve poi venir completata con la tesi opposta della rivelazione dell'Uno (del mondo ideale) nell'esistenza empirica. Siano date qui solo le conclusioni, che Parmenide dialetticamente deduce l'una dopo l'altra.

L'Uno, se è veramente uno, non è un tutto, nè consta di parti. Esso non ha nè principio, nè fine: quindi è infinito e senza forma. Esso non è nè in se stesso, nè in altro; non è nè in riposo, nè in movimento; non è nè identico, nè diverso, nè in rapporto a se stesso, nè in rapporto ad altro; non è simile nè dissimile, nè in rapporto a sè, nè in rapporto ad altro; non è uguale, nè disuguale: non è in alcun tempo, nè ha parte al tempo; non partecipa all'esistenza; quindi non ha alcun nome, non è appreso per alcuna opinione, per alcun sapere, per alcuna percezione.

(*Parmenide*, 137 C - 142 A).

Il primo punto nel quale Platone si distingue da Parmenide è questo: che l'Uno trascendente si partecipa nel mondo delle esistenze.

Agli Eleati Platone rimprovera di riferire illogicamente all'Uno le qualificazioni di «essere», di «tutto», le quali valgono

dell'Uno solo in quanto è considerato dall'altro punto di vista (*Parmenide*, 142 B e ss.), come Uno partecipato, come Uno disceso nel mondo delle esistenze.

Forestiero. Non dobbiamo noi anche chiedere a quelli, che pongono il tutto come Uno, che cosa intendono per « essere »?

Teeteto. Certamente.

F. Essi risponderanno: « Certo, noi affermiamo che l'Uno solo è ». Ed io dirò: Ciò che voi chiamate « essere » è qualche cosa? E questa cosa è la stessa che voi chiamate l'Uno, designando con due parole la stessa cosa?

T. Che cosa potremmo rispondere, caro forestiero?

F. È chiaro che la risposta non è facile. È ridicolo confessare di servirsi di due nomi, mentre si ammette una cosa sola, l'Uno. Perchè anzi qui non è possibile ammettere nemmeno un nome.

T. E come mai?

F. Perchè, ponendo il nome come distinto dalla cosa, si pongono già due cose (il nome e la cosa). Se essi pongono la cosa come identica col nome, saranno costretti a riconoscere che il nome è nome di nulla: o, se vogliono che sia il nome di qualche cosa, sarà il nome d'un nome e niente più. E l'Uno, non essendo che il nome dell'Uno, non sarà che l'unità d'un nome.

T. Necessariamente.

F. E il tutto? Diranno che è diverso da ciò che è uno o diranno che è identico?

T. Certo diranno che è identico.

F. Ma se il tutto è, come dice Parmenide, « simile ad una massa sferica estesa in ogni senso e tendente ugualmente da ogni direzione verso il centro, che non si stende nè più forte, nè più tenue in una parte che nell'altra ». (Diels, Fr. 8. V. 43-45), l'essere, come tale, ha un centro ed ha estremità, quindi ha delle parti.

T. Senza dubbio.

F. Ora niente impedisce certo che una cosa, che ha parti, possa in tutte le sue parti partecipare dell'unità e così sia, come totalità, un'unità.

T. Benissimo.

F. Ma è possibile che ciò, che partecipa dell'unità, sia l'unità? A parlare propriamente, solo ciò che non ha parti può essere veramente uno.

T. È evidente.

F. Ora ciò che è composto di più parti non s'accorda con questa definizione.

T. Capisco.

F. Dunque diremo che l'essere è uno in quanto partecipa dell'unità e nello stesso tempo è un tutto oppure rinunzieremo a dire che l'essere sia un tutto?

T. Tu mi proponi una scelta ben difficile.

F. È vero. Poniamo che l'essere sia uno per partecipazione all'uno ed anche un tutto. Ma se l'essere è uno solo per partecipazione, differisce dall'uno: quindi il tutto non sarà più soltanto l'uno (perchè dovrà comprendere l'uno e l'essere). Poniamo invece che l'essere sia uno per partecipazione all'uno, ma non un tutto. Se nondimeno il tutto esiste, ciò vuol dire che all'essere mancherà qualche cosa di se stesso (perchè il tutto comprenderà l'essere più qualche cosa d'altro, che esso pure « è »).

T. Certamente.

F. E allora, secondo questo ragionamento, l'essere, in quanto manca di qualche cosa di se stesso, diventa in parte non essere.

T. Così è.

F. E nello stesso tempo, dovendosi distinguere l'essere e il tutto, il tutto non sarà più soltanto l'uno (perchè dovrà comprendere, oltre all'essere, coestensivo all'uno, anche il non essere).

T. Evidentemente.

F. Se poi si pone che il tutto non esista, sarà lo stesso dell'essere: anzi l'essere non solo non potrà essere, ma nemmeno divenire.

T. E perchè?

F. Ciò che diviene, diviene sempre un tutto: onde non si può parlare nè di essere, nè di divenire, quando non si pone nel numero degli esseri il tutto.

(*Sofista*, 244 B - 245 D).

Quali siano gli «amici delle idee», cui accenna Platone nel *Sofista* (248 A), è controverso. Certo ad ogni modo è che con questo nome è designata una varietà dell'indirizzo eleatico, che poneva al posto dell'Uno parmenideo una molteplicità di idee eterne, immobili, contrapponendo ad esse una molteplicità sensibile travolta in un continuo movimento. ZELLER identifica questi filosofi con i Megarici. Anche a questi filosofi Platone rimprovera di aver relegato l'essere ideale in una solitudine assoluta, recidendo ogni suo rapporto col mondo. L'essere ideale è, nella sua perfezione, un'unità trascendente; ma è anche ragione e da esso discendono l'anima, la vita, il movimento: le idee non sono idoli immobili senza alcun rapporto col mondo. Riferire direttamente al mondo ideale il movimento e il mutamento sarebbe in contraddizione col principio eleatico: ma anche il movimento risale pure, attraverso il mondo delle anime, alla realtà ideale senza turbarla: Dio genera le anime e il mondo secondo il divino esemplare, restando immobile (*Timeo*, 42 E).

Forestiero. Ma che, per Giove, vorremo noi lasciarci persuadere facilmente che l'essere perfetto manchi di movimento, di vita, di anima, di ragione, che non viva e non pensi, ma sia come un idolo santo e venerabile, immobile e privo di ragione?

Teeteto. Certo sarebbe un duro riconoscimento.

F. Diremo che esso ha ragione, ma non ha vita?

T. Come è ciò possibile?

F. Oppure gli concederemo ragione e vita, ma diremo che non li possiede per mezzo d'un'anima?

T. Ma in quale altro modo potrebbe averle?

F. Diremo infine che ha ragione, vita, anima, ma che questo essere animato rimane tuttavia immobile?

T. Questo mi sembra assurdo.

F. Dobbiamo quindi convenire che è mosso e che vi è un movimento.

T. E come si può fare altrimenti?

F. È chiaro che, se tutto fosse immobile, nessuno potrebbe avere nessuna conoscenza di nessuna cosa.

T. Ciò è evidente.

F. Ma d'altra parte, se noi ammettiamo che tutto sia travolto in un perpetuo movimento, con questa affermazione escludiamo ugualmente la conoscenza dal mondo dell'essere. Ti sembra che, senza alcuna stabilità, qualunque cosa possa restare la stessa in sè e nei suoi rapporti con gli altri?

T. No certamente.

F. Ora ti sembra che, senza questa condizione, sia possibile ancora la conoscenza?

T. In nessun modo.

F. Bisogna dunque combattere con tutte le forze coloro che, dopo d'aver tolta la possibilità della conoscenza, della saggezza e del pensiero razionale, pretendono ancora affermare qualche cosa di qualche cosa.

T. Certamente.

F. Quindi chi ama la ragione e tiene fermo sopra ogni altra cosa questo principio, deve necessariamente contestare a coloro, che ammettono uno o più esseri ideali, che il tutto sia immobile e meno ancora prestare l'orecchio a quelli, che attribuiscono all'essere un movimento universale, ma riconoscere ciò che è immobile e ciò che si muove, l'essere e il tutto.

(*Sofista*, 248 E - 249 D).

2. Il secondo punto che distingue essenzialmente Platone da Parmenide è questo che l'Uno stesso trascendente, non partecipato contiene già in sè, senza perdere la sua unità, una ricchezza di determinazioni interiori che costituisce un vero

cosmo intelligibile. L'Uno è già uno e molti prima della sua unione con l'illimitato: vi è in esso una molteplicità ideale, un regno di idee pure — che non bisogna certo identificare senz'altro con il sistema dei nostri concetti (*Filebo*, 23 E). È per questa ricchezza interiore che l'Uno (l'idea del bene) può agire sul principio materiale, sull'« altro » e darvi origine all'ordine delle cose sensibili. Perciò Platone chiama il principio trascendente non l'Uno, ma il Bene: il quale sotto un aspetto è unità, sotto un altro molteplicità (intelligibile) e che in questa molteplicità ideale che lo costituisce comprende anche le idee dell'essere e del non essere. Questa molteplicità è il mondo delle idee, il vero essere delle cose a cui la riflessione razionale ci eleva.

Socrate. Diremo, caro Simmia, che vi sia un giusto in sè o no?

Simmia. Lo diciamo certo, per Giove.

So. E un bello e un buono in sè?

Si. E come no?

So. Hai tu mai veduto alcuna di queste cose con gli occhi?

Si. No, mai.

So. O le hai apprese per mezzo di qualche altra percezione sensibile? Ed io dico questo di tutte le altre essenze consimili, della grandezza, della salute, della forza ecc. Conosciamo noi la verità più adeguata circa queste cose per mezzo del corpo? O vi arriviamo per mezzo d'una riflessione razionale esatta e profonda?

Si. Con questa certamente.

So. E non assolverebbe questo compito nel modo migliore colui che applicasse la riflessione ad ognuno di questi enti, lasciando in disparte, per quanto è possibile, la vista e gli altri sensi e dirigendo la sua riflessione pura a cogliere l'essenza di ciascuno di essi, anzi astraendo, per così dire, da tutto il corpo, come quello che con la sua partecipazione turba l'anima e le impedisce di giungere alla conoscenza della verità? Non sarebbe questi colui che meglio d'ogni altro coglie il vero essere delle cose?

Si. Tu dici, caro Socrate, una grande verità.
(*Fedone*, 65 D - 66 A).

Socrate. Quelle essenze in sè, che noi nelle nostre discussioni abbiamo posto come fondamento dell'essere, sono sempre immutate, o sono soggette a mutamenti? L'uguale in sè, il bello in sè ed ogni essere che è in sè può mai accogliere alcun mutamento, anche minimo? O dobbiam dire che ciascuno di questi enti rimane sempre il medesimo ed invariabile, senza mai subire alterazione?

Kebes. Esso rimane necessariamente invariabile.

S. Che avviene invece delle molte cose belle, come uomini, cavalli, stoffe e simili, a cui diamo il nome di bello, uguale, etc. come a quelle essenze? Avviene di esse la stessa cosa o si comportano in modo decisamente contrario, sia in rispetto a sè, sia fra di loro?

K. Avviene il contrario: esse non sono mai uguali a se stesse.

S. E queste cose non le apprendi tu toccandole o con gli altri sensi? Invece quelle altre, sempre uguali a sè, puoi apprenderle altrimenti che col pensiero?

K. È come dici tu, Socrate.

S. Dobbiamo quindi porre due categorie dell'essere, l'una visibile, l'altra invisibile.

K. Poniamole.
(*Fedone*, 78 D - 79 A).

La nostra conoscenza razionale presuppone l'esistenza d'una realtà d'un ordine superiore, accessibile al solo pensiero, che è come un mondo vivente e perfetto nella sua unità e che contiene in sè tutto ciò che di realtà è o sembra essere nel nostro mondo: le cose di questo mondo fluiscono, divengono e passano, perchè sono in realtà solo delle ombre. Le «idee» non sono quindi solo nostri pensieri: e nemmeno pensieri sussistenti in noi e nelle cose: che cosa potrebbero essere questi pensieri delle cose?

Socrate. Ma, Parmenide, non potrebbe essere ogni idea solo un pensiero, che ha la sua esistenza solo nello

spirito? Allora sarebbe facile pensarle come unità, senza cadere in conseguenze assurde.

Parmenide. Come? Ogni pensiero nostro sarebbe una unità in sè e tuttavia non gli corrisponderebbe alcun oggetto?

S. Certo ciò è impossibile.

P. Allora ogni pensiero è il pensiero d'un oggetto.

S. Sì.

P. D'un oggetto che è o che non è?

S. Che è.

P. Non è il pensiero d'un'unità, che il pensiero pensa come inerente ad una moltitudine d'oggetti e costituente un'unica idea?

S. Certamente.

P. Allora quest'unità concepita dal pensiero non sarà una specie di forma, che rimane sempre la stessa al disopra della moltitudine?

S. Ciò sembra necessario.

P. Ma come? Se tu affermi che le cose partecipano alle idee, non dovresti tu (secondo l'ipotesi tua che le idee siano solo pensieri) credere che tutte le cose pensano e consistono di pensieri o che vi è un mondo di pensieri che nessuno pensa?

S. Questo non avrebbe alcun senso.

(*Parmenide*, 132 B-C).

Le idee sono quindi vere realtà obbiettive ideali corrispondenti ai nostri concetti, costituenti un mondo superiore a noi ed alle cose. Sono una specie di realtà divina, ma non sono solo i pensieri di Dio: esse costituiscono la stessa natura divina. « Le idee non sono pensieri divini, cioè atti di Dio come soggetto pensante, non sono neppure oggetti distinti individualmente l'uno dall'altro, ma sono lo stesso essere divino pensato da Dio come comunicabile per manifestazione o per partecipazione a ciò che è diverso da lui » (Bertini). Questa concezione d'un mondo ideale solleva naturalmente, specialmente di fronte alla mentalità comune, molte difficoltà: Platone

espone egli stesso nel *Parmenide* (130 e ss.) alcune di queste difficoltà, ma senza rispondervi: probabilmente perchè egli riteneva che non ne valesse la pena. Una grave difficoltà è per esempio questa: che, pensando il mondo delle idee come una semplice riproduzione idealizzata delle cose sensibili, bisognerebbe introdurvi anche le idee degli oggetti vili ed impuri.

Parmenide. O Socrate, tu sei veramente degno di lode per il tuo zelo filosofico. Ma dimmi, non hai tu stesso attuato la distinzione di cui parli mettendo da una parte le idee per se stesse e dall'altra le cose che ne partecipano? E ti sembra l'uguaglianza in sè diversa dalle uguaglianze che vediamo qui? E così per l'unità e la molteplicità e le altre cose nominate da Zenone?

Socrate. Sì certamente.

P. Ed assumi tu anche per il giusto, il bello, il buono e simili un'idea per sè esistente?

S. Sì.

P. Ma allora assumi anche un'idea in sè dell'uomo, diversa da noi uomini e così di tutte le cose a noi simili, come del fuoco e dell'acqua.

S. Spesso, o Parmenide, sono stato grandemente perplesso nel decidere se bisogna pronunziarsi per queste cose come per quelle sopra dette o diversamente.

P. E non sei anche perplesso circa tante altre cose, che è persin ridicolo ricordare, come il pelo, il fango, la bruttura e simili cose ignobili? Vi è anche per queste cose un'idea distinta dalle cose o no?

S. In nessun modo: queste cose esistono solo negli oggetti che vediamo: sarebbe troppo assurdo attribuire loro delle idee. Ma qualche volta mi turba il pensiero che lo stesso principio valga di tutte le cose: quando m'arresto su questo problema, mi affretto a fuggirlo per il timore di cadere e di perire in un abisso di ricerche frivole. Arrivato a quegli oggetti, ai quali abbiamo fatto corrispondere delle idee, là m'arresto nella contemplazione.

P. Tu sei ancora giovane, Socrate, e la filosofia non ha preso ancora possesso di te come, secondo il mio avviso, lo prenderà un giorno, quando tu non disprezzerai più nessuna di queste cose. Ora, a causa dell'età, tu hai ancora troppo riguardo alle opinioni degli uomini. (*Parmenide*, 130 A-E).

Platone vuol dire che il mondo ideale non deve essere figurato come una fotografia del mondo sensibile. Nel mondo ideale ha il suo posto tutto ciò che vi è di reale nel mondo sensibile, anche nelle cose vili ed impure: ma non ciò che specificamente caratterizza ciò che è vile ed impuro e che si riconduce, come tale, al principio dell'irrealtà e del male. Tutti gli oggetti sensibili sono, in quanto reali, compendii di forme, di rapporti matematici, di finalità ideali: questi costituiscono la loro « idea ». Il nostro occhio corporeo imita e deforma l'idea, come l'artista imita, riproduce e superficializza l'oggetto sensibile (*Repubblica*, 598 A). Non bisogna quindi trasportare nel mondo ideale le deformazioni che caratterizzano le labili « copie » dell'idea nel mondo sensibile. È vero che Platone parla nella *Repubblica* (596 B e ss.) delle idee del letto e della tavola. Ma questo non vuol dire che il letto e la tavola siano tali quali nel mondo degli intelligibili. Vi è certo in questo mondo un ordine di rapporti, che corrisponde a ciò che sono per noi il letto e la tavola: ma le idee, appresso alle quali l'artefice li fabbrica, non sono idee divine: esse appartengono a quell'ordine di concetti empirici, che condiziona ed aiuta l'elevazione della mente al puro intelligibile, ma non deve essere confuso con esso. Molto è dovuto del resto anche in questi casi all'abituale, ironica negligenza di Platone nella scelta delle espressioni e degli esempi. Così nel *Timeo* (39 E e 41 B-C) pone nell'intelligibile le forme animali, che pure, secondo lui, derivano soltanto da una degradazione dell'essere umano nel corso delle sue trasmigrazioni.

3. Il primo grave problema sorge in riguardo alla costituzione interiore di questo mondo ideale. Vi è un ordine che regola i rapporti reciproci delle idee: esse possono partecipare le une alle altre, escludersi le une le altre, senza che ciò tolga l'unità e l'identità del tutto. Questa descrizione del mondo ideale dovrebbe essere l'opera più alta della dialettica.

Io sono con te d'accordo (dice Socrate a Zenone), ma dimmi: Non credi tu che vi sia in se stessa un'idea della somiglianza ed una, ad essa opposta, della dissomiglianza, e che a queste idee partecipiamo io, tu ed il resto che diciamo il molteplice? E che gli oggetti, che partecipano della somiglianza, siano, in quanto e in quel modo che vi partecipano, simili e quelli, che partecipano della dissomiglianza, dissimili e quelli, che partecipano all'una ed all'altra, simili e dissimili? Se anche tutte le cose partecipano e due idee opposte e per questa doppia partecipazione sono ad un tempo fra di loro simili e dissimili, qual meraviglia? Se qualcuno mi mostrasse che il simile in sè diventa dissimile e il dissimile simile, questo sì che desterebbe la mia meraviglia: ma quando prova che qualche cosa, partecipando ad entrambi le idee, diventa simile e dissimile, questo, mi sembra, non è affatto assurdo: non più che se uno mi mostrasse che tutto è uno per partecipazione all'unità e nello stesso tempo molteplice per partecipazione alla molteplicità. Ciò che mi meraviglierebbe sarebbe il provare che l'uno è molteplice e che il molteplice è uno: come pure lo stabilire che le specie e le forme in sè possono ricevere determinazioni contradditorie di questo genere. Che cosa ci sarebbe di strano se alcuno provasse che io sono uno e molteplice? Egli potrebbe dire che io sono altro dal lato destro, altro dal lato sinistro, altro dinanzi, altro di dietro, altro in alto, altro in basso e così via: così io partecipo della molteplicità. E per mostrare che sono uno, dirà che, di sette uomini qui presenti, io sono uno e quindi partecipo dell'unità. E se volesse provare di tante altre cose, come sassi, legni e simili che esse sono ad un tempo une e molteplici, glie lo concederei ben volontieri. Ma non gli concederò mai che l'uno sia il molteplice e il molteplice l'uno. Se alcuno invece si occupasse di distinguere le idee per se stesse, come l'uguaglianza e la disuguaglianza, l'unità e la pluralità, il moto

e il riposo e simili, questo, o Zenone, mi parrebbe cosa mirabile. Tu hai valorosamente esposto la difficoltà in rapporto alle cose, ma io ammirerei anche di più chi sapesse mostrare come la stessa difficoltà si eleva anche in rapporto alle idee.

(*Parmenide*, 128 E - 130 A).

Forestiero. Poichè delle idee alcune si prestano al collegamento ed altre no, accade di esse come delle lettere dell'alfabeto, che in parte si adattano reciprocamente, in parte no.

Teeteto. È vero.

F. Ma, ammettendo che le idee sono suscettibili di mescolarsi, non è necessario che sia guidato nelle sue ricerche da una certa scienza colui il quale intraprende di ricercare con precisione quali idee si accordano con quali altre e quali invece si respingono; e se vi sono idee che si estendono a tutte le altre e le contengono, in modo che sia possibile ad esse di mescolarsi; e così se, per la separazione, vi sono idee che, estendendosi a tutte, siano la causa della loro separazione?

T. Certo, egli ha bisogno d'una scienza e della più eccellente delle scienze.

F. Come la chiameremo questa scienza? Ma, per Giove, non ci siamo forse imbattuti, senza avvedercene, nella scienza degli uomini liberi e, mentre cercavamo il sofista, non abbiamo forse trovato il filosofo?

T. Che cosa vuoi dire?

F. Il distinguere secondo le idee e il mantenersi fedele a questa recisa distinzione non è proprio della dialettica?

T. Sì, è vero.

F. Chi è in grado di fare questo vedrà chiaramente come un'unica idea si estende attraverso una moltitudine di altre idee, ciascuna delle quali esiste isolatamente dalle altre; come molte altre, distinte le une dalle altre, vengono dall'esterno avviluppate in un'idea unica; e come un'idea viene raccolta in unità attraverso

a tutta una molteplicità di altre idee, mentre molte altre restano assolutamente distinte: saper a suo luogo stabilire una comunione d'idee ed a suo luogo riconoscerne la separazione, questo si dice conoscere secondo le idee.

(*Sofista*, 252 D - 253 E).

Platone non ha certo assolto questo (irrealizzabile) compito. Egli si è limitato, nel *Sofista* a darci un esame delle categorie supreme dell'essere, del movimento e della quiete, dell'identico e dell'altro (non essere). Del sistema delle entità ideali fanno parte anche i numeri: essi costituiscono il legame tra le idee e le cose sensibili, sono (per usare un termine kantiano) gli schemi che incorporano l'idea e la introducono nella realtà sensibile e spaziale. Nei dialoghi posteriori l'importanza di questo elemento matematico è anche più accentuata (*Filebo*, 25 A).

Il solo punto che Platone tratta a fondo è l'essenziale problema del non essere. Se la realtà ideale comprende una molteplicità di principî (idee), che possono compenetrarsi, ma anche esludersi, negarsi, come è possibile salvarne l'unità e la perfezione? Come è possibile tenerne lontano la negazione, il non essere? Platone risolve la difficoltà rettificando il concetto del non essere. Il non essere assoluto è una chimera: il non essere è sempre un non essere relativo: un non essere, che sotto un certo rapporto è, come ogni essere sotto un certo rapporto non è. Vi sono (potremmo dire) fra le idee, infiniti rapporti possibili: una parte di essi si realizza per la partecipazione all'idea dell'essere, è: l'altra non si realizza per la partecipazione all'idea del non essere, non è. Ma anche di questa parte non si può dire che essa non sia assolutamente. Il non essere delle cose ideali è ancora sotto un certo rispetto un essere (un essere altro) e non deve essere equiparato a quel non essere metafisico che è l'essenziale ed irrimediabile limite delle creature sensibili: non vi è una « materia intelligibile ».

Forestiero. È stato convenuto fra noi che alcune idee sono inclinate ad associarsi fra di loro ed altre no: che le une si associano ad alcune, altre ad un gran numero,

altre a tutte. Procediamo ora innanzi, ma senza estendere la nostra ricerca a tutte le idee per non essere confusi dalla loro moltitudine: noi raccoglieremo solo alcune di quelle che sono riconosciute come le più grandi, chiedendoci prima che cosa esse sono ciascuna in sè e poi ricercando fino a qual punto esse sono atte ad associarsi con le altre.

Teeteto. È ciò che dobbiamo fare.

F. Le più estese delle idee sono quelle delle quali abbiamo ora parlato: l'essere, il movimento e la quiete.

T. Così è.

F. Le due ultime non possono mescolarsi insieme.

T. In nessun modo.

F. Ma l'essere può mescolarsi eon tutte due: perchè tutte e due «sono».

T. Senza dubbio.

F. Sono dunque tre idee.

T. Sì.

F. Ma ciascuna di esse è identica con se stessa, diversa dalle altre due.

T. È così.

F. Noi abbiamo nominato l'identico e il diverso. Sono essi due altre idee, distinte da quelle tre, ma sempre collegate necessariamente con esse e dobbiamo così prenderne in considerazione cinque invece di tre? Oppure ci è sfuggito che l'identico e il diverso esprimono qualche cosa che appartiene alle tre prime?

T. Può darsi.

F. Ma tuttavia nè il movimento, nè la quiete sono l'identico e il diverso.

T. In che modo?

F. Ciò che predichiamo in comune del movimento e della quiete non può essere nè il movimento, nè la quiete.

T. Perchè?

F. Il movimento starebbe immobile e la quiete si muoverebbe: perchè se movimento e quiete fossero una

cosa sola con l'identico o col diverso, dovrebbero essere anche una cosa sola fra di loro e così o la quiete essere in movimento o il movimento essere in quiete.

T. È evidente.

F. Movimeuto e quiete partecipano bensì dell'identico e del diverso.

T. Certamente.

F. Ma non per questo sono l'identico o il diverso.

T. No davvero.

F. Ma non dovremo considerare l'essere e l'identico come una cosa sola?

T. Forse.

F. Ma se l'essere e l'identico non differiscono in nulla, dovremo allora, poichè del movimento e della quiete diciamo che sono, dichiarare che entrambi sono identici.

T. Ma ciò è impossibilc.

F. Dunque è impossibile che l'essere e l'identico siano una cosa sola.

T. Potrebbe essere.

F. Ma tu mi concederai che degli oggetti si può parlare ora considerandoli in sè, ora considerandoli in rapporto ad altri.

T. E come no?

F. Ma dell' « altro » si può sempre parlare solo considerandolo in rapporto ad un altro. Ora ciò sarebbe impossibile se l'essere e l'altro non fossero assolutamente distinti. Perchè se l'altro potesse presentarsi, come l'essere, in due modi (in sè ed in rapporto con un altro), vi sarebbe nell'altro anche un altro che non sarebbe in rapporto con alcun altro « altro ». Ora noi abbiamo visto che ciò che è veramente altro è altro in rapporto ad un altro.

T. È ben così come tu dici.

F. Noi possiamo dunque considerare l'idea dell'altro come quinta delle idee che abbiamo prescelto. E noi diremo che essa è diffusa in tutte le altre. Perchè ciascuna

in particolare è altra da quelle, che non sono dessa, non per natura sua, ma per la partecipazione all'idea dell'altro.

T. Evidentemente.

F. Ripigliamo dunque le nostre idee ad una ad una. In primo luogo diciamo che il movimento è assolutamente distinto dalla quiete. Ma esso è perchè partecipa dell'essere. D'altro lato il movimento è altro dall'identico: e tuttavia è identico in quanto tutto partecipa dell'identico.

T. Certamente.

F. Dobbiamo dunque riconoscere che il movimento è identico e non identico e non spaventarcene. Perchè quando diciamo che è identico e non identico, lo diciamo da due punti di vista. È identico in quanto, in rapporto con sè stesso, partecipa dell'identico: non è identico in quanto partecipa dell'altro e per questa partecipazione, differenziandosi dall'identico, diventa un altro: sotto il quale rispetto è ugualmente legittimo dire che non è identico.

T. Questo è chiaro.

F. Il movimento è tuttavia qualche cosa di altro, come è altro dalla quiete e dall'identico?

T. Necessariamente.

F. È dunque, secondo il nostro ragionamento or ora svolto, non altro ed altro.

T. È vero.

F. Ma non diremo noi che il movimento è altro dalle tre idee della quiete, dell'identico e del diverso, ma che s'identifica con l'essere?

T. Come è possibile? Noi abbiamo pure ammesso che le idee fondamentali, oggetto della nostra ricerca, sono cinque.

F. Possiamo allora senza paura sostenere il principio che il movimento è diverso dall'essere?

T. Senza la minima paura.

F. Poichè dunque il movimento partecipa dell'essere, esso è evidentemente un essere ed un non essere.

T. Ciò è chiarissimo.

F. Il non essere si trova così e nel movimento e in tutte le idee: perchè la natura dell'altro, estesa a tutte le idee fa di ciascuna di esse un altro, un non essente: così noi possiamo a buon diritto chiamare tutto complessivamente un non essere e per contro, in quanto partecipa dell'essere, chiamare tutto un essere e dire che esso è.

T. Così deve essere.

F. In riguardo ad ogni idea vi è quindi molto essere, ma infinitamente molto non essere.

T. Naturalmente.

F. Quindi dell'essere stesso dobbiamo dire che è qualche cosa di altro dalle altre idee.

T. Necessariamente.

F. Sotto tutti i rapporti quindi, sotto i quali l'essere è altro, esso non è: in quanto esso non è le altre idee, è anch'esso un'idea particolare, che ha di fronte a sè le infinite altre idee che esso non è.

T. Così è.

F. Ciò che noi diciamo non essere non è quindi qualche cosa di opposto all'essere, ma di altro dall'essere. Per esempio quando noi parliamo di qualche cosa che non è grande, non designiamo con questa espressione piuttosto il piccolo che l'uguale. Non concederemo quindi che la negazione designi l'opposto: ha negazione rinvia solo a qualche cosa di altro da ciò, a cui si riferiscono le parole precedute dalla negazione.

T. È perfettamente così.

F. L'essenza dell' «altro» mi sembra divisa in infinite parti come il sapere.

T. In che modo?

F. Anche il sapere è uno: ma ogni parte di esso, riferentesi ad un oggetto, ne riceve la determinazione

ed il nome: da ciò la diversità delle arti e delle scienze. Ora lo stesso è delle parti della natura dell' « altro », che è in se stessa unica.

T. Ma come avviene questo?

F. Non vi è una parte dell'altro opposta al bello?

T. Certamente.

F. È essa senza nome o ne ha uno?

T. Ha un nome. Ciò che diciamo ad ogni momento non bello, che cosa è se non ciò che è altro dal bello?

F. Da ciò segue che il non bello, in quanto categoria determinata in una certa classe di essere e messa in opposizione con altre categorie, è: quindi l'opposizione del non bello al bello è l'opposizione d'un essere ad un essere.

T. Perfettamente.

F. Ma allora? Secondo questo ragionamento il bello ha maggior diritto di appartenere all'essere che il non bello?

T. In nessun modo.

F. Allora dobbiamo dire che il non grande è così come è il grande, che il non giusto è così come è il giusto? E lo stesso dobbiamo dire di tutto il resto, dal momento che la natura dell'altro appartiene anch'essa all'essere: se l'altro è, anche le sue parti sono.

T. E come può essere diversamente?

F. Ciò dunque che si contrappone come parte dell'altro a parte dell'essere è un essere non meno che l'essere stesso: poichè esso esprime qualche cosa di opposto all'essere, ma solo qualche cosa di altro.

T. È chiaro come il giorno.

F. Al non essere appartiene quindi, come ad ogni altra idea, una realtà positiva, una natura sua propria. Come il grande, il bello ecc. e come il non grande, il non bello ecc., anche il non essere è una delle tante idee. O avresti tu ancora su questo punto qualche dubbio?

T. Nessuno.

F. Noi abbiamo dunque dimostrato non solo che il non essere è, ma anche messo in luce l'idea del non essere: poichè abbiamo mostrato che l'essere dell'altro si estende e si divide fra tutti gli esseri, in quanto sono in rapporto fra loro, e così abbiamo potuto dire che ogni parte sua, in quanto opposta al singolo essere, costituisce appunto il non essere di questo.

T. Io credo che questo modo di vedere è perfettamente vero.

F. Non si obbietti dunque che noi, dopo d'aver posto il non essere come opposto all'essere, osiamo affermare che il non essere è. Perchè quanto ad un contrario dell'essere (ad un non essere che non è), noi abbiamo già da lungo tempo dichiarato che noi non ci curiamo di ricercare se esso sia o non sia, se sia conforme alla ragione o ad essa contrario. In riguardo invece alla nostra affermazione che il non essere è, se alcuno sostiene che siamo in errore, bisogna che lo dimostri per mezzo d'una confutazione. Diversamente bisognerà che anch'egli dica, come noi, che le idee si mescolano le une con le altre: che l'essere e l'altro, si estendono sopra di tutte e si penetrano essi stessi reciprocamente; che l'altro, in quanto partecipante dell'essere, esiste in virtù appunto di questa partecipazione, senza tuttavia diventare ciò a cui partecipa, ma restando altro; che esso, poichè è altro dell'essere, deve necessariamente essere un non essere; e che l'essere per contro, partecipando dell'altro, è altro da tutte le altre idee e perciò appunto, come altro da esse, non è nessuna di esse, nè singolarmente, nè collettivamente, ma è sempre solo se stesso, in modo che vi sono infinite cose che esso sotto infiniti rapporti non è: e che le altre cose e individualmente e collettivamente sotto infiniti rapporti sono e sotto infiniti altri non sono.

(*Sofista*, 245 B - 258 B).

4. Il secondo grave problema è quello del rapporto di questo mondo ideale col mondo delle cose sensibili. Questa è la dua-

lità immediata, il cui problema ci sta dinanzi. La ragione ci fa poi risalire da una parte verso un'unità ideale perfettissima, che noi designamo come l'idea del bene, dall'altra ci fa discendere verso il principio opposto, il principio del non essere e del male. Ma questa dualità originaria è già il risultato d'una deduzione filosofica e i problemi, che essa potrebbe suscitare, sono lasciati da Platone completamente da parte. La dualità, che costituisce per lui il problema fondamentale, è la dualità immediata del mondo ideale e del mondo sensibile. Questo è una specie di riflesso del mondo ideale in un principio imperfetto: ora come connettere l'unità e la perfezione del mondo delle idee con le imperfezioni e la moltiplicità del sensibile? Diciamo subito che per Platone il problema del perchè e del come dell'esistenza del sensibile è insolubile come il problema del perchè e del come della dualità fondamentale dell'essere. Egli si limita alla contrapposizione dei due mondi, come di due punti di vista. Dal punto di vista della ragione solo l'Uno è: la sua ricchezza interiore non ne toglie la perfezione e l'unità: esso è per noi, nella sua perfezione, inconoscibile e la dottrina parmenidea resta vera sotto questo aspetto. Dal punto di vista umano, del senso, l'Uno partecipa all'esistenza: allora esso è, esiste e diviene, come totalità del mondo.

Platone ha rinserrato l'esposizione del suo dualismo fondamentale nella forma d'un esercizio dialettico del tipo eleatico, in un «giuoco laborioso» (*Parmenide*, 137 B), che è stato la croce dei suoi numerosi interpreti. Il mondo delle idee è nella sua purezza un'unità assoluta, che è sopra ogni nome ed ogni pensiero (*Parmenide*, 137 C - 142 A). Ma vi è accanto all'Uno un esistere dell'Uno: l'Uno esistente come molteplicità indefinita, numerabile, identica e differente, sempre in movimento e sempre in riposo, soggetta al tempo, nominabile, conoscibile, definibile (*Parmenide*, 142 B - 155 E).

Parmenide. Vogliamo ora considerare quali conseguenze derivano per le cose altre dall'uno quando l'uno è posto come esistente, (cioè come mescolato con l'essere, partecipante alle cose?).

Aristotele. Consideriamole.

P. Poichè esse sono altre dall'uno, esse non sono l'uno: altrimenti non sarebbero altre dall'uno,

A. Benissimo.

P. E tuttavia le altre cose non sono private interamente dell'uno, ma in qualche modo ne partecipano.

A. In che modo?

P. In quanto le cose altre dall'uno non sono altre che a condizione d'avere delle parti. Perchè se non avessero parti, sarebbero completamente l'uno.

A. Sta bene.

P. Ma le parti non sono parti, se non sono parti d'un tutto.

A. Giusto.

P. Ma un tutto è necessario che sia un'unità risultante da molte cose, che sono, rispetto ad esso, parti. Ciascuna delle parti non può essere parte rispetto ai molti componenti, ma rispetto al tutto.

A. In che modo?

P. Se una parte fosse parte rispetto ai molti componenti, essa dovrebbe essere parte di se stessa (perchè anch'essa è uno dei componenti), ciò che è impossibile; e, in quanto parte di tutti, dovrebbe essere parte di ciascuno degli altri componenti. Ma, non essendo parte di uno, non potrà essere parte di ciascuno dei componenti e, non essendo parte di ciascuno, non sarà rispetto ad essi nulla. Ora ciò che non è nulla, nè parte nè altro, rispetto a ciascuno dei componenti, non potrà essere nulla rispetto al loro insieme.

A. Così è.

P. La parte non è dunque parte dei molti componenti, nemmeno nella loro totalità, ma d'una certa forma, d'una certa unità, che diciamo tutto, unità perfetta risultante dall'insieme di tutti i componenti: è la parte di questo tutto che è veramente parte.

A. Perfettamente.

P. Dunque se le altre cose hanno parti, esse partecipano del tutto e dell'uno.

A. Certamente.

P. Quindi le cose altre dall'uno devono costituire un tutto perfetto, avente parti.

A. Necessariamente.

P. Gli stessi ragionamenti valgono anche di ciascuna delle parti, che devono anch'esse necessariamente partecipare dell'uno. Se ciascun componente è parte, la parola « ciascuno » esprime una cosa una, distinta da tutto il resto, esistente in sè.

A. Giusto.

P. Ma tuttavia partecipe dell'uno, come distinta dall'uno. Perchè altrimenti non sarebbe partecipe dell'uno, ma sarebbe l'uno stesso. Ora non vi è altro uno che l'uno.

A. Evidentemente.

P. È dunque necessario che le altre cose partecipino dell'uno come tutto e come parte. Poichè esse costituiscono un tutto uno composto di parti: e ciascuna di queste è una parte una d'un tutto.

A. D'accordo.

P. Ora ciò che partecipa dell'uno, non ne partecipa in quanto è diverso?

A. E come no?

P. Ciò che è diverso dall'uno non può essere che una molteplicità. Perchè se le cose altre dall'uno non sono nè l'uno, nè più che l'uno, esse non sono nulla.

A. Certo, nulla.

P. Ora, poichè le cose che partecipano dell'uno, e in quanto parti e in quanto totalità, sono più che l'uno, ne viene di necessità che esse debbono formare una moltitudine infinita.

A. In che modo?

P. Ecco. È in tanto che esse non sono l'uno e non partecipano ancora dell'uno, che le cose, che debbono parteciparvi, vi partecipano.

A. Questo è chiaro,

P. Dunque vi partecipano come moltitudine, in cui non vi è ancora l'uno.

A. Certo come moltitudine.

P. Ma se noi togliamo col pensiero da questa moltitudine la minima parte possibile, non è necessario che anche questa parte, in quanto non partecipa dell'uno, sia moltitudine?

A. Per forza.

P. Dunque, considerando in se stessa l'idea della moltitudine altra dall'uno, essa ci apparirà sempre, per quanto noi possiamo afferrarla, come una moltitudine infinita?

A. Senza dubbio.

P. Ma se ciascuno degli elementi di questa moltitudine è una parte, essi debbono essere limitati, gli uni in rapporto agli altri e al tutto e il tutto limitato in rapporto alle parti.

A. È evidente.

P. Per l'unione delle cose altre dall'uno con l'uno, avviene che si introduce in esse un principio straniero, il quale dà loro un limite, delle une rispetto alle altre: mentre la natura loro è di essere illimitate.

A. Così è.

P. Così le cose altre dall'uno sono, e come totalità e come parti singole, qualche cosa d'illimitato, che partecipa del limite.

A. Certamente.

P. Ma non sono esse anche simili e dissimili fra loro e con se stesse?

A. In che modo?

P. In quanto la loro natura è illimitata, esse hanno tutte lo stesso carattere.

A. Senza dubbio.

P. Ma in quanto sono limitate ed illimitate, hanno una natura contraria.

A. Sì.

P. Ma il contrario è ciò che vi ha di più dissimile.

A. E come no?

P. Dunque per ciascuno di questi modi di essere sono simili fra loro e con se stesse; e per la loro coesistenza sono anche perfettamente contrarie e dissimili.

A. Lo credo.

P. Quindi le cose altre dall'uno sono ad un tempo simili e dissimili fra loro e con se stesse.

A. Senza dubbio.

P. Così sono anche identiche ed altre, in movimento ed in riposo: e così potremmo mostrare che ad esse spettano tutte le affezioni contrarie.

(*Parmenide*, 157 B - 159 B).

Il (cosidetto) terzo punto di vista, svolto nel *Parmenide* come una specie di appendice dei primi due (155 E - 157 B): tratta del problema del divenire, che concilia in sè i due modi di essere, l'assoluto e il relativo. L'uno si partecipa, entra nell'essere e si ha la nascita: l'uno non si partecipa; e ciò è la morte. I due termini si alternano continuamente; la nascita del molteplice è la morte dell'uno e la morte del molteplice è la rinascita dell'uno. Così si ha una successione di modi dell'essere, che sorgono per ricadere immediatamente nel non essere, mentre nella successione di istanti senza tempo persiste il fondo eterno ed immutabile dell'uno.

5. Le difficoltà, che sorgono relativamente al rapporto dei due mondi (il mondo ideale e il sensibile), accennate da Platone nel *Filebo* (15 A - C) e più distesamente nella prima parte del *Parmenide*, hanno in gran parte origine dall'abituale rilassatezza dell'espressione platonica, e dalla sua predilezione per il linguaggio figurato. Tanto la teoria dell'« imitazione », secondo la quale le cose sensibili sono rispetto all'idea come le copie rispetto al modello, quanto la teoria della « partecipazione », secondo la quale le cose avrebbero parte all'essere delle idee, ricevendone ciò che vi è di reale nella loro esistenza, sono due metafore. Della prima, la più superficiale ed impropria, già si è detto parlando delle idee delle cose vili. Ma anche la « partecipazione » erra in quanto pone sullo stesso piano due realtà, le quali si corrispondono, ma appartengono a due piani dell'es-

sere che si escludono. Cercare come l'idea possa risiedere nella molteplicità dei sensibili corrispondenti è un problema così male posto come il cercare la sede dell'anima nel corpo.

Parmenide. Ma dimmi questo. Tu credi che vi sono certe idee, le quali danno alle cose, che ne partecipano, il nome: così le cose, che partecipano della somiglianza, sono dette simili, quelle della grandezza grandi, quelle della bellezza e della giustizia belle e giuste.

Socrate. Certamente.

P. Ebbene, ciò, che partecipa d'un'idea, partecipa dell'idea intiera o d'una parte solamente? A meno che vi sia un altro modo di partecipazione.

S. E come potrebbe esservi?

P. Ti sembra ora che l'idea intiera, che è qualche cosa di unico, sia in ciascuno dei molti?

S. Che cosa impedisce, caro Parmenide, che essa vi sia tutta intiera?

P. L'idea una e identica sarebbe allora simultaneamente in più esseri separati gli uni dagli altri e quindi sarebbe separata da sè medesima.

S. No, ma come il giorno, pur essendo uno e identico, è nel medesimo tempo in molti luoghi differenti, senza essere perciò separato da se stesso, così ciascuna delle idee sarebbe in tutti gli oggetti simultaneamente e non cesserebbe perciò d'essere una e identica.

P. Bene, caro Socrate: l'idea che, essendo una e idendica, è simultaneamente in più luoghi è per te come una tela distesa sopra molti uomini, che è tutta intiera al disopra di molti. Non è qualcosa di simile quello che tu dici?

S. Forse.

P. Ma allora la tela è tutta sopra ciascuno o una parte di essa è sopra l'uno, un'altra sopra l'altro?

S. Una parte.

P. Allora, caro Socrate, le idee stesse sono divisibili e gli oggetti che vi partecipano, partecipano solo ad una

parte delle stesse e l'idea non è più tutta intiera su ogni cosa, ma solo come parte dell'idea.

S. Sembra bene che debba essere così.

P. Vuoi tu dire allora, caro Socrate, che l'idea una si divide realmente in parti? E che essa ciò nonostante rimane una?

S. No certamente.

P. Considera infatti se non ti sembra assurdo dividere l'idea della grandezza in parti e dire poi che ciascuna delle cose grandi è grande per una parte della grandezza, la quale è più piccola che la grandezza in sè?

S. Certamente.

... *P.* In che modo possono dunque gli oggetti partecipare delle idee, se non possono partecipare nè delle idee intiere, nè delle loro parti?

S. Per Giove! È una questione non facile a risolversi. (*Parmenide*, 130 E - 131 E).

Un'altra difficoltà che si presenta alla teoria delle idee, quando queste sono concepite come tanti paradigmi ideali modellati sulle cose sensibili, è che allora è impossibile non metterle a fianco delle cose sensibili stesse e quindi dalla somiglianza loro concludere ad un principio di questa somiglianza, cioè ad un'idea che sia idea delle cose e della (prima) loro idea e poi per la stessa ragione ad una terza idea e così indefinitamente. A questa difficoltà, esposta da Platone in due forme poco dissimili, basta osservare che il visibile è un segno, non una riproduzione dell'idea: essa sta, con l'idea, nello stesso rapporto in cui stanno, secondo i Pitagorici, le cose con i complessi numerici che ne costituiscono l'essenza.

Parmenide. La ragione, per cui tu pensi ogni idea come unica, è questa. Quando tu vedi più cose grandi e le consideri insieme, esse ti appariscono rivestite di un carattere comune, che è ciò che tu dici grandezza e consideri come qualche cosa di unico.

Socrate. È vero.

P. Ma se tu abbracci con lò spirito d'un colpo la grandezza e le cose grandi, non dovrai tu di nuovo porre

un'altra grandezza, in virtù della quale e la grandezza e le cose grandi ti appariscono come grandi?

S. Naturalmente.

P. Allora sopra l'idea della grandezza e delle cose, che ne partecipano, spunta un'altra idea della grandezza e sopra di questa un'altra: così ogni idea non sarà più un'unità, ma una moltitudine indefinita.

(*Parmenide*, 132 A-B).

Socrate. Io credo, caro Parmenide, che le cose stiano così: le idee sono in certo modo, secondo la loro conoscenza, dei modelli della natura e gli altri oggetti rassomigliano loro come delle copie: la loro partecipazione non è che una somiglianza.

Parmenide. Se dunque qualche cosa è simile ad un'idea, anche questa rassomiglia alla sua copia, che si è formata secondo essa. Non è possibile concepire che il simile non sia simile al simile?

S. No certamente.

P. Ora non è necessario che il simile partecipi, con ciò che gli è simile, ad una stessa idea?

S. Assolutamente necessario.

P. E ciò che fa che il simile sia simile non è l'idea?

S. Certamente.

P. Allora non è possibile che una cosa rassomigli alla sua idea o un'idea ad una cosa: perchè allora al di là dell'idea apparirebbe un'altra idea e, se questa è, alla sua volta, simile, al di là di essa un'altra e ciò senza fine, se è vero che l'idea sia simile a ciò che ne partecipa.

S. Tu hai ragione.

P. Non è dunque per la rassomiglianza che le cose partecipano delle idee: bisogna cercare un altro modo di partecipazione.

(*Parmenide*, 132 C - 133 A).

La difficoltà più grave è l'ultima. Poste le idee come esseri trascendenti, esse non dovrebbero avere rapporto col mondo

sensibile: Dio stesso non potrebbe più conoscere le cose umane. D'altra parte le cose sensibili dovrebbero costituire una concatenazione a sè, indipendente dall'ordine ideale; il quale dovrebbe anche essere inaccessibile al nostro conoscere. Ma la difficoltà si risolve col richiamare il vero carattere del parallelismo del mondo ideale e del mondo sensibile, che è così bene simboleggiato nell'immagine mitica della caverna. Le azioni delle cose sulle cose (che sono ombre) sono veramente per sè soltanto ombre di azioni, non azioni vere. La sola vera azione è la partecipazione (iniziale), per la ragione, al mondo ideale. Ma poichè la concatenazione delle cose sensibili è una concatenazione di ombre, che ha la sua realtà nella concatenazione dell'ordine ideale, così gli esseri divini, conoscendo l'ordine ideale, hanno anche una conoscenza del nostro mondo in ciò che esso ha di reale.

Parmenide. Io penso che tu e qualunque altro, che ponga esservi in rapporto ad ogni cosa un'essenza per se stessa, converrete in primo luogo che nessuna di queste essenze esiste in noi.

Socrate. Come potrebbe infatti allora esistere per se stessa?

P. Ben detto. Ma allora anche le idee, che sono ciò che sono in virtù dei rapporti reciproci, in cui si trovano, hanno le loro essenza da questi rapporti, non dal rapporto con le immagini o comunque tu voglia chiamare quei dati, ai quali noi partecipiamo e in grazia dei quali riferiamo l'essere alle cose. Quanto poi a queste, sebbene noi le chiamiamo con lo stesso nome delle idee corrispondenti, esse sussistono in rapporto le une con le altre, non in rapporto con le idee e devono l'essere loro a sè, non alle idee, con cui hanno comune il nome.

S. Come sarebbe a dire?

P. Per esempio, se qualcuno di noi fosse padrone o schiavo d'un altro, non sarebbe nè lo schiavo del padrone in sè, nè il padrone dello schiavo in sè: ma, come uomo, sarà schiavo o padrone d'un altro uomo. Al contrario l'essere padrone in sè si riferisce alla schiavitù

in sè e viceversa. Le cose che sono nel mondo non hanno relazione con le idee, nè queste con le cose; le idee sussistono solo in rapporto ad altre idee, le cose in rapporto ad altre cose. Ti è chiaro questo?

S. Perfettamente.

P. Ora la scienza in sè è scienza di ciò che è veramente in sè, scienza delle idee.

S. Così è.

P. E la nostra scienza non è la scienza delle nostre verità e degli esseri che esistono per noi?

S. Necessariamente.

P. Ma, come tu convieni, noi non possediamo le idee ed esse non si trovano presso di noi.

S. Certamente no.

P. E l'idea della scienza (la scienza in sè) non è scienza delle singole idee?

S. Sì.

P. Idee che noi non possediamo.

S. Certamente no.

P. Quindi noi che non partecipiamo alla scienza in sè, non conosciamo nessuna delle idee.

S. Naturalmente.

P. Quindi il bello in sè, il bene in sè e in genere tutto ciò che appartiene al mondo delle idee è per noi inconoscibile.

S. Così sembra dover essere.

P. Ma rifletti ancora su questo. Tu mi concederai che, se vi è un'idea della scienza (una scienza in sè), questa deve essere molto più perfetta che la nostra scienza. E così per la bellezza e per il resto.

S. Senza dubbio.

P. Se ora vi è qualche cosa che partecipi alla scienza in sè, nessuno certo deve possedere, meglio che Dio la scienza perfetta.

S. Nessuno.

P. Potrà ora Dio, che possiede la scienza in sè, conoscere anche le cose nostre?

S. E perchè no?

P. Perchè, caro Socrate, siamo stati d'accordo che le idee non agiscono sulle cose nostre, nè le cose sulle idee: le idee hanno rapporto con le idee, le cose con le cose.

S. Siamo stati d'accordo su questo.

P. Se dunque in Dio sono la perfetta potenza in sè e la perfetta scienza in sè, questa potenza e questa conoscenza non si estendono su di noi e sulle cose nostre, allo stesso modo che la nostra potenza non ci dà alcun potere sulle cose divine, nè la nostra conoscenza alcuna scienza di esse. Gli dèi non hanno quindi alcun dominio su di noi e non conoscono, pur essendo dèi, le cose umane,

S. Strana conseguenza!

(*Parmenide*, 133 C - 134 E).

6. Come sul bene assoluto, che compendia in sè l'unità assoluta del mondo ideale, così Platone è anche parco di parole sul principio opposto, nel quale hanno la loro origine l'indeterminazione e l'imperfezione della realtà sensibile. Se l'idea è per eccellenza l'essere razionale e reale, il principio suo opposto è il principio dell'irrazionalità, del non essere: come possiamo allora afferrarlo razionalmente e dire che è? Perciò Platone dice che esso è qualcosa di difficile e di oscuro, conoscibile non per i sensi, ma per una specie di ragionamento improprio, oggetto al più di persuasione (*Timeo*, 49 A). Noi ne apprendiamo la natura con la ragione come con l'occhio vediamo le tenebre (Plotino). Noi lo poniamo come in sogno, ma non siamo in grado di afferrarlo come è in sè fuori del sogno: l'immagine sua non ha mai un contenuto concreto che sia suo, ma è come il «fantasma mutevole d'un'altra realtà», cioè della realtà sensibile, che lo incarna continuamente nelle sue mutevoli forme e senza di cui esso sarebbe nulla. Esso è il ricettacolo e la matrice di tutto ciò che diviene. Non possiamo dire che è questo o quello, perchè tutto ciò, che esso è, è soltanto una sua qualificazione, non tocca l'essere suo, che è non essere. Esso riceve tutti i corpi e diventa tutte le forme, ma non esce mai di se stesso.

Se alcuno modellasse con dell'oro ogni sorta di figure e facesse incessantemente passare l'una figura nell'altra, a chi, mostrandogli una di queste figure, gli chiedesse: « Che cosa è questo ? », egli giustamente risponderebbe: « È dell'oro ». Quanto alla figura triangolare ed a tutte le altre figure che quest'oro ha potuto rivestire, non si può designarle come esseri, perchè esse si trasformano nell'istante medesimo che sono prodotte. Ora si può fare lo stesso ragionamento circa il principio che contiene tutti i corpi. Anch'esso non cambia mai di natura: quindi bisogna dargli sempre lo stesso nome. Esso riceve continuamente tutte le cose nel proprio seno senza prendere mai stabilmente alcuna delle loro forme particolari. Esso è per natura come qualche cosa che riceve le impronte di tutte le cose. Esso è diviso in figure e mosso da tutto ciò che riceve in sè e grazie a ciò esso appare ora sotto una forma, ora sotto un'altra. Quanto alle figure che vi entrano e che ne escono, esse sono le impronte che vi imprimono, a loro immagine, gli esseri eterni.

(*Timeo*, 50 A-C).

Ciò che deve continuamente accogliere in tutto se stesso immagini di tutti gli esseri, deve essere per sua natura al di fuori di tutte le forme e qualificazioni particolari. Perchè se questo ricettacolo rassomigliasse a qualcuna delle figure, che in esso s'imprimono, quando venisse una forma contraria od anche soltanto diversa, esso si presterebbe male a riceverla, perchè la snaturerebbe mescolandovi l'immagine sua propria. Bisogna quindi che il principio, che deve ricevere indifferentemente tutte le figure, non abbia esso stesso alcuna figura. Così è per esempio che, per i profumi che si preparano artificiosamente, i profumieri devono prima rendere assolutamente inodori i liquidi destinati a riceverli. Così quelli, che vogliono imprimere qualche figura in una sostanza molle, devono prima spianarla e lisciarla in modo che non vi resti alcuna figura visibile. Allo stesso

modo è necessario che ciò che deve ricevere successivamente e in tutta l'estensione sua delle immagini degli esseri eterni, sia naturalmente straniero a tutte le forme. Quindi non diremo che questa madre, questo ricettacolo di tutto ciò che nasce, di tutto ciò che è visibile e sensibile, sia la terra o l'aria o alcune delle cose che nascono da queste o che le generano. Noi non erreremo a chiamarlo un essere invisibile e senza forma, che tutto riceve e che partecipa misteriosamente dell'intelligibile in modo difficile a comprendersi.

(*Timeo*, 50 D - 51 A).

In un passo del *Timeo* (53 B) questa « matrice » di tutto ciò che diviene è rappresentata come un caos nel quale si agitano già confusamente, mescolandosi, gli elementi: « i quali avevano già qualche traccia della forma propria, ma erano nello stato in cui è naturale si trovi qualunque cosa dalla quale Dio è assente ». Ma questo concetto è in troppo recisa contraddizione con il resto della dottrina platonica per poter essere accolto in senso proprio: esso è probabilmente uno dei tratti mitici, dei quali è così ricco il *Timeo* (Zeller). Nel *Filebo* (24 C-D) è l'indeterminazione assoluta (τὸ ἄπειρον). Con lo stesso diritto potrebbe essere definita, di fronte all'Uno, come la molteplicità assoluta. Ma la definizione più esatta è data nel *Timeo* (52 D), dove è identificata con lo spazio, che è veramente il ricettacolo indistruttibile, il quale offre una sede a tutto ciò che diviene. Esso non è in sè nulla, ma senza di esso nulla sarebbe: perciò diciamo che tutto quello, che è, è in qualche luogo, senza di che non sarebbe (*Timeo*, 52 B). Così definisce la materia platonica anche Aristotele (*Fisica*, IV 2, 209, B, 11): « Platone ha detto anch'egli nel *Timeo* che la materia e lo spazio sono una sola e medesima cosa ».

A questa identificazione del principio dell'esistenza sensibile con il non essere, con lo spazio vuoto bisogna aggiungere tuttavia un carattere: esso è un principio negativo, ostile, che resiste all'unità e perfezione dell'idea. Vi è anzi un passo delle *Leggi* (X 896), che gli attribuisce un'anima cattiva: ma il passo, inconciliabile con la teoria platonica dell'anima, è molto probabilmente apocrifo (Zeller). È vero che questo carattere mal-

vagio si manifesta esplicitamente solo nel mondo umano: ma qui appunto la decadenza dal bene, l'adesione della volontà al male è dovuta come si vedrà oltre, all'azione del principio materiale.

Socrate. Non è possibile, caro Teodoro, nè che il male sparisca, perchè deve esservi qualche cosa di opposto al bene, nè che abbia la sua sede fra gli dèi: esso inerisce necessariamente alla natura umana ed alla terra. Perciò noi dobbiamo cercare di fuggire il più che ci sia possibile di qui al mondo divino.
(*Teeteto*, 176 A).

CAPITOLO V.

La creazione.

1. Il mondo sensibile ha origine dalla cooperazione dei due principî, dell'Uno ideale e del principio dell'indeterminazione e del non essere. La maggior parte delle dottrine esposte da Platone circa la generazione del mondo è d'origine pitagorica ed è contenuta nel *Timeo*, il cui principale interlocutore è Timeo da Locri, filosofo pitagorico, del quale sappiamo pochissimo: l'opuscolo « Sull'anima del mondo e sulla natura », che ci è giunto sotto il suo nome, è apocrifo e non è che un compendio del *Timeo* platonico.

La creazione del mondo è un processo eterno: il racconto platonico è un mito che distende questo processo in una successione materiale, temporale (Robin). « Il δημιουργός è un duplicato mitico del ταὐτόν come l'ἀνάγκη è un duplicato mitico del θάτερον » (Jackson). D'altra parte questo processo può solo esser detto impropriamente un creare: è un formare, ordinare: la dualità preesiste (metafisicamente) alla creazione. La narrazione di Platone vuol dire: dal contatto dell'essere perfettissimo con la natura materiale sorse un essere intermedio che partecipò dell'uno e dell'altra. Essa riesce in fondo solo ad affermare che il mondo deve avere il suo fondamento in un principio spirituale. Il mondo è visibile e tangibile, corporeo: ora le cose sensibili sono cose che divengono e sono generate, cioè sono sempre mosse da altro. Ma tutto ciò che è mosso da altro deve avere il suo movimento da ciò che muove se stesso, cioè da un principio spirituale: l'anima non è altro che la po-

tenza di muoversi (*Leggi*, X 896 A). Il mondo deve avere il suo principio in una realtà spirituale.

Perchè questa realtà spirituale ha dato origine al mondo? In fondo noi non lo sappiamo: è inutile cercar di penetrare i misteri divini: dobbiamo accontentarci d'un «mito», d'un racconto verisimile. «È ben difficile scoprire il creatore e il padre del mondo: ed anche se lo scopriamo, è impossibile farlo conoscere alla moltitudine» (*Timeo*, 28 C). Ecco ora il «mito» che ci racconta Platone: di fronte all'irrazionalità e malvagità del principio materiale, Dio (la personificazione mitica dell'Uno perfetto) volle avvicinarlo al bene, cioè a se stesso, il più che fosse possibile.

Dio è buono e in ciò che è buono non è possibile alcun sentimento cattivo per alcuna cosa: così Dio volle che tutte le cose diventassero il più che fosse possibile, simili a lui. Dio volle che tutte le cose fossero buone: egli escluse, per quanto era possibile, ogni imperfezione e perciò, attirando a sè tutta la massa visibile, che era in continua agitazione e si muoveva senza misura e senza ordine, la condusse dal disordine all'ordine. Riflettendo vide che da tutte le cose visibili non potrebbe mai risultare un tutto privo d'intelligenza che fosse più bello d'un tutto intelligente: e che l'intelletto non può trovarsi in nessuna cosa senza l'anima. Così costruì il tutto ponendo l'intelligenza nell'anima e l'Anima nel corpo: così ne fece l'opera più bella e più buona, un essere vivente dotato di un'Anima e di un'intelligenza.

(*Timeo*, 29 E - 30 C).

Per avvicinare il mondo il più che fosse possibile a se stesso Dio riprodusse in esso il contenuto ideale della sua natura divina, cioè il mondo delle idee: questo fu il modello, per così dire dell'artefice divino.

Bisogna ancora chiedersi, a proposito del mondo, secondo quale modello il fabbricatore del mondo lo ha realizzato, se sopra quello che è sempre uguale a se stesso o sopra quello che è diventato... Quando l'artefice

tiene sempre l'occhio fisso su d'un modello eterno e si sforza di realizzarne nell'opera sua la forma e le proprietà, tutto ciò che produce in questo modo è necessariamente bello. Al contrario se i suoi occhi erano fissi su qualche cosa di temporaneo, se egli si serviva d'un modello soggetto al divenire, l'opera sua non può essere bella... Ora è assolutamente evidente che l'artefice ha contemplato il modello eterno. Perchè questo mondo è la più bella delle opere generate e il suo artefice è il più perfetto dei principî.

(*Timeo*, 28 A - 29 A).

Il mondo deve essere unico, perchè il modello suo intelligibile è unico.

Ma dobbiamo noi dire che vi è un cielo unico od è più esatto affermare che vi è una pluralità di cieli od anche un numero infinito? No, ve n'è un solo, se ha dovuto essere prodotto secondo il suo modello intelligibile. Questo che rinchiude in sè tutti i viventi intelligibili non può averne un altro accanto a sè: perchè allora sarebbe necessario un altro Vivente che li abbracciasse tutti e due e di cui questi fossero parti. Ed allora non questi, ma l'unità che li comprende sarebbe il modello del mondo. Perchè dunque questo mondo fosse simile al Vivente perfetto, colui, che ha fatto il mondo, non ha fatto nè due, nè infiniti mondi. Questo cielo è unico, solo della sua specie. Tale è stato e continuerà ad essere.

(*Timeo*, 31 A - B).

Il mondo è dunque opera della saggezza e della bontà divina: ma esso ha un limite nelle forze oscure della materia. Perciò le cose sono dirette verso un fine: le cause vere sono le cause finali. Ma queste agiscono su d'una natura ribelle: perciò concorrono con essa le cause meccaniche. La materia è una natura irrazionale e caotica: solo congiungendosi con l'intelligenza eterna, dà origine ad una necessità ordinata e razionale che può esser fatta servire al bene.

La generazione di questo mondo ebbe luogo per una mescolanza della necessità e dell'intelligenza. Ma l'intelligenza dominò la necessità e la persuase ad orientare verso il meglio la maggior parte delle cose generate. E così sotto l'azione della necessità cedente alla persuasione della saggezza fu costituito il mondo.

(*Timeo*, 48 A).

Quest'opera della saggezza è un'opera ordinatrice: essa introduce armonia e proporzioni: dà una forma ed un senso alla molteplicità caotica.

Mentre tutte le cose erano all'origine in disordine, Dio introdusse in ciascuna, nel rapporto con sè e con le altre, delle proporzioni. E queste proporzioni furono così numerose come era possibile, dappertutto dove erano possibili relazioni e misure comuni. Perchè nessuna cosa partecipava allora dell'ordine se non per caso: nessuna era degna di ricevere alcuno dei nomi che oggi noi loro diamo come fuoco, acqua e simili.

(*Timeo*, 69 B).

Le cause materiali sono gli strumenti dell'intelligenza divina. Ma chi vuole intendere il senso della totalità delle cose deve ricorrere all'interpretazione teleologica: ciò che nelle cose corrisponde alle idee è il loro fine, la loro attività intelligente diretta verso il bene.

Tutte queste cose nate sotto l'azione della necessità l'artefice della più bella e della migliore delle cose prescelse fra ciò, che diviene, per generare il dio che basta a se stesso, il dio perfetto (il mondo). Egli se ne servì come di cause accessorie per realizzare i suoi disegni, sforzandosi di ordinare e di volgere tutto verso il bene. Ecco perchè ci bisogna distinguere due categorie di cause, la necessaria e la divina: e ricercare in tutte le cose la causa divina, se vogliamo conseguire una vita, per quanto è possibile, felice. Quanto alla causa necessaria, dobbiamo ricercarla solo in vista dell'altra, persuadendoci che senza

di questa non potremo comprendere i beni, verso i quali tende il nostro desiderio, nè possederli, nè parteciparvi in qualsiasi modo.

(*Timeo*, 68 E - 69 A).

Tutto questo fa parte delle cause accessorie, di cui Dio si serve come di ausiliari per realizzare nella misura del possibile l'idea del meglio. Tuttavia i più non le considerano come cause accessorie, ma come vere cause delle cose. Sono esse infatti, le quali fanno sì che i corpi si raffreddano o si riscaldano, si contraggono o si dilatano e simili. Ma è impossibile che cause simili siano capaci di pensiero e di ragione. Di tutti gli esseri, il solo, al quale si appartenga di possedere l'intelligenza, è l'Anima e questa è invisibile. Ora chi ama l'intelligenza, e la scienza deve in primo luogo perseguire le cause che si riferiscono alla natura intelligente e solo in secondo luogo quelle che procedono da altre cause mosse e moventi necessariamente. E così dobbiamo fare noi: considerare ambo le classi di cause, ma separatamente quelle che sono artefici del bello e del buono e quelle che, prive d'intelligenza, producono a caso e senza ordine i loro effetti.

(*Timeo*, 46 C-E).

Questa apologia dell'interpretazione teleologica del mondo ha un senso profondo. Ma i saggi che Platone ne dà (si cfr. p. es. *Timeo*, 44 d ss. ecc.) sono troppo puerili per essere presi letteralmente. Essi non sono probabilmente che divagazioni mitiche.

2. La prima delle creazioni è l'Anima; Dio, dice Platone, fece l'Anima e poi in essa il corpo. Con questa espressione mitica egli vuol dire: la natura divina, rivolta verso la materia caotica, agì come un'Anima, suscitò in sè un'attività intermedia, che, per una parte, essendo d'una natura sola con la realtà divina, può venire con essa in rapporto, per l'altra può applicarsi alla natura materiale ed agire su di essa. Quest'azione ha gradi diversi ed è retta da un ordine armonico: questo significa Pla-

tone quando dice che l'Anima è divisibile in parti ed è suscettibile d'una gradazione nella sua purezza. L'Anima è il principio mediatore fra il mondo delle idee e la materia. Essa può quindi conoscere entrambi i mondi: è incorporea come l'idea e tuttavia riferita ad un corpo; è travolta, come il corpo, nel tempo e nel divenire e tuttavia sta sopra di esso come principio incorruttibile della sua vita.

Dio formò l'Anima (del mondo) prima del corpo: egli la fece più antica e per la generazione e per la virtù, come quella che doveva comandare. Ed ecco di quali elementi ed in qual modo. Dall'essenza indivisibile ed immutabile e da quella, che è divisibile ed è nei corpi, fece, tra le due, mescolandole, una terza specie di essenza intermediaria, comprendente la natura dell'Uno e quella dell'Altro (della materia). Poi prese queste tre sostanze e le mescolò insieme in una forma unica, armonizzando per forza con l'Uno la sostanza dell'Altro riluttante al miscuglio. Egli mescolò le due prime cose con la terza e di tre ne fece una sola. Poi questo tutto lo divise in altrettante parti, quante era necessario, in modo che ciascuna di esse contenesse e dell'essenza immutabile e dell'altra opposta e della terza intermedia.
(*Timeo*, 34 C - 35 B).

Questa composizione dell'Anima, che comprende in sè e l'essenza eterna e la sostanza materiale, fa sì che essa possa venire in contatto con l'una e con l'altra e dare origine, nel rapporto con la prima, al sapere razionale, nel rapporto con la seconda, all'opinione (*Timeo*, 37 A-C). Non solo quello che Platone dice della composizione, ma anche quello che dice della divisione dell'Anima deve essere inteso come un simbolo mitico. L'Anima nella sua totalità è l'Anima del mondo. Come gli elementi materiali del nostro corpo sono tolti dal mondo, così è degli elementi spirituali: ci dev'essere sopra la nostra anima un'Anima del mondo infinitamente più perfetta, della quale ogni altra anima è un momento, una specificazione individuale.

Socrate. Se il nostro corpo ha un'anima, donde potrebbe averla presa, se il corpo del tutto non fosse animato, dal momento che questo ha le stesse cose del nostro, ma in forma molto più bella?

Protarco. È chiaro, caro Socrate, che non può averla tolta da altro.

S. Perchè noi non pensiamo punto, caro Protarco, che quell'elemento che genera in noi l'anima, che tiene il corpo in esercizio e che, quando esso si ammala, lo guarisce e che in tutte le cose tutto compone e restaura potrebbe ricevere il nome di saggezza assoluta ed universale, se non fosse presente nell'estensione dei cieli, in proporzioni più grandi, più bella, più pura e non costituisse la più bella e la più eccellente delle nature?

P. Non sarebbe razionale pensarlo.

S. Noi dobbiamo allora qui ripetere che vi è nell'universo una molteplicità illimitata e un elemento sufficiente di ordine; e che sopra tutto questo domina una causa eccellente, che ordina e adorna gli anni, le stagioni e i mesi e che a buon diritto può dirsi intelligenza e saggezza.

P. A buon diritto certo.

S. Ma saggezza ed intelligenza non possono pensarsi senza un'anima.

P. Perciò noi affermiamo che, nella sua qualità di causa, Giove possiede per essenza un'anima regale ed un'intelligenza regale e che nelle essenze degli altri dèi si rivelano altre qualità eccellenti, come è bello supporre.

(*Filebo*, 30 A - D).

Il mondo è così il grande Vivente, che contiene in sè tutti gli esseri sensibili, come il mondo delle idee contiene in sè tutti i viventi intelligibili.

Dio, volendo fare il mondo simile al più bello e al più perfetto degli esseri intelligibili, ne fece un unico Vi-

vente visibile, comprendente in sè tutti i viventi, che sono per natura ad esso simili.

(*Timeo*, 30 D).

Anche la molteplicità degli esseri particolari ha il suo modello nel mondo delle cose eterne (*Timeo*, 39 E). Come l'Uno comprende in sè tutto il mondo delle idee, così esso volle che il mondo fosse popolato di esseri particolari. Ma in questo mondo solo la prima classe degli esseri, quella che è costituita dagli astri, esseri divini, è stata creata da Dio e quanto al principio spirituale e quanto alla veste esteriore. È superfluo ripetere qui che la creazione è solo una metafora. L'Anima del mondo fluisce da Dio: e le altre anime divine sono soltanto specificazioni, differenziazioni di quest'Anima universale. Dio creò dunque le anime divine rivestendole d'una sfera di fuoco e le collocò nella sfera esteriore (delle stelle fisse), come « viventi divini ed eterni », dotati di movimenti immutabili, simbolo del loro pensiero immutabile (*Timeo*, 40 B). Per la misura del tempo furono creati gli astri: uno di questi è la terra, « la prima e la più veneranda degli dei creati nel cielo ». Questi esseri divini sono generati, ma tuttavia perenni quanto il mondo (*Timeo*, 41 A-B).

Ateniese. Se l'anima muove tutto il cielo, non è il principio del movimento anche del sole, della luna e di ciascuna delle altre stelle in particolare?

Clinia. Senza dubbio.

A. Arrestiamoci a discorrere di uno di questi astri, in modo che ciò che diremo di esso valga di tutti gli altri.

C. Di quale?

A. Del sole. Ogni uomo vede il corpo di questo astro, ma nessuno ne vede l'anima, come non vede quella di nessun animale nè vivente nè morto. Ma noi abbiamo una forte ragione di credere che questo mondo delle anime, che è inaccessibile a tutti i nostri sensi ed accessibile solo al pensiero, ci circonda da ogni parte. Vediamo ora che cosa noi ne conosciamo per mezzo dello spirito e della riflessione.

C. Vediamo.

A. Se vi è un'anima che dirige i movimenti del sole, noi non possiamo ingannarci assicurando che essa lo fa in una delle seguenti tre maniere.

C. Quali sono esse?

A. O essa è nell'interno di questa massa rotonda e la dirige dappertutto come la nostra anima dirige il nostro corpo; o, come vogliono alcuni, rivestita d'un corpo esteriore di fuoco o d'aria, se ne serve per spingere violentemente quello del sole; o, priva di ogni corpo, ma dotata di altre forze estremamente potenti, lo dirige così essa stessa. In ogni modo, sia che servendosi del sole come d'un carro, essa distribuisca la luce a tutti gli esseri, sia che agisca dall'esterno od in altra maniera, ogni uomo deve considerare quest'anima, che presiede al sole, come un dio. Non ti sembra?

C. Certo, a meno di essere destituito completamente del senno.

A. Che cosa diremo noi allora della luna e degli altri astri, degli anni, delle stagioni e dei mesi se non che, poichè un'anima o più anime dotate d'una potenza superiore sono la causa di tutti i loro movimenti, essi sono altrettanti dèi, i quali, siano essi rivestiti di corpi come i viventi od in altro modo, ordinano tutte le cose del cielo? Si può convenire in queste cose e non riconoscere che l'universo è pieno di essere divini?

C. No, o straniero, nessuno è così dissennato.

(*Leggi X*, 898 D - 899 C).

Molte particolarità di questa filosofia astronomica potranno far sorridere il lettore moderno. Ma queste sono esteriorità trascurabili. Il pensiero profondo di Platone è che « l'universo è pieno di dèi » e che anche nei misteri dei cieli, che lo scienziato misura e calcola dall'esterno, si svolge una vita infinitamente più alta che la nostra, ma simile ad essa.

Due sono le cose che ci conducono a credere nell'esistenza degli dèi. La prima è ciò che abbiamo detto

dell'Anima, che è il più antico e il più divino di tutti gli esseri, ai quali il movimento, una volta sorto, conferì una durata sempiterna. L'altra è l'ordine che regna nelle rivoluzioni degli astri e di tutti gli altri corpi, che governa l'intelligenza ordinatrice dell'universo. Nessuno, che abbia osservato queste cose con occhio profondo ed attento, può essere per natura così lontano da Dio, che egli non senta il contrario di ciò che la moltitudine volgare afferma. Questa s'immagina che coloro, i quali si occupano di questi oggetti nell'astronomia e nelle scienze affini diventano atei perchè scoprono, per quanto ciò è possibile, che tutto avviene in questo mondo per necessità e non per la volontà d'un'intelligenza sapiente mirante al bene... È vero che anche coloro, i quali così pensano, non possono non sentire una certa meraviglia dinanzi a questi fenomeni e che quelli di essi, che vi dedicano un'attenzione più precisa, ebbero almeno il presentimento di ciò che noi ora teniamo per fermo: e cioè non essere possibile che corpi inanimati e privi d'intelligenza si muovano secondo dei calcoli d'una precisione così ammirabile. Alcuni fra di loro si sono anzi arrischiati ad affermare che è l'intelligenza che ha ordinato tutte le cose celesti. Ma d'altro lato questi stessi, ingannandosi sulla natura dell'anima, che è anteriore ai corpi e che essi invece posero come posteriore, sconvolsero tutto e caddero nella più grande confusione: in quanto tutti i corpi celesti che si offrivano ai loro sguardi parvero loro essere nient'altro che pietre, terra ed altre materie inanimate, concorrenti anch'esse come cause dell'armonia dell'universo... Nessun mortale può concepire una solida pietà verso gli dèi se non si è appropriato le due affermazioni sopra esposte; e cioè che l'Anima è il più antico degli esseri che sorgono per via di generazione ed è immortale e domina tutti i corpi; e di più che vi è negli astri un'intelligenza, la quale presiede a tutti gli esseri.

(*Leggi XII*, 966 D - 967 D).

3. Le altre classi di esseri sono state create da Dio quanto al loro principio spirituale, ma la veste è stata data loro dagli dèi inferiori: il che vuol dire che essi rappresentano un'ulteriore differenziazione dell'Anima universale. Essi comprendono i demoni e le anime umane.

La dottrina dei demoni venne a Platone probabilmente dagli Orfici. I demoni stanno fra gli dèi e gli uomini: essi sono gli interpreti e gli intermediari fra gli uni e gli altri: portano agli dèi le preghiere ed i sacrifici degli uomini ed agli uomini i precetti e gli avvertimenti degli dèi. Un dio non entra mai in rapporto con un uomo: ogni comunione fra dèi ed uomini, sia nella veglia, sia nel sonno, ha luogo solo per mezzo dei demoni (*Convito*, 202 E - 203 A). Essi riempiono lo spazio che vi è fra il cielo e la terra e da essi procede tutta la sapienza dei veggenti e l'arte dei sacerdoti in rapporto ai misteri, alle profezie ed alla magia. L'anima stessa dell'uomo virtuoso, è detto nel *Cratilo* (398 C), è già un δαίμων durante la vita. Fino a qual punto Platone abbia introdotto seriamente questa credenza nella sua filosofia o se essa sia invece solo un complemento mitologico è difficile decidere.

L'ultima differenziazione dell'Anima del mondo costituisce le anime degli esseri umani, che risultano dagli stessi elementi, ma d'una mescolanza meno pura (*Timeo*, 41 D). Anch'esse sono dei principî eterni: il loro numero immutabile è uguale a quello degli astri (*Repubblica X*, 611 A; *Timeo*, 41 d). Il demiurgo dopo averle create, diede loro una conoscenza del tutto e delle sue leggi e delle leggi che avrebbero regolato il loro futuro destino. Egli pose ciascuna di esse in condizioni d'originaria uguaglianza, pura dal corpo, nell'astro ad essa corrispondente: ma una legge fatale impone ad esse, sotto l'azione d'una necessità procedente dall'elemento materiale, che era in esso, la prova di un'incarnazione; dopo la quale, quando avessero bene passato la prova, sarebbero tornate nell'astro corrispondente per condurvi in eterno una vita felice. Il demiurgo affidò quindi queste anime agli dèi inferiori, eccitandoli ad imitare l'azione stessa sua creatrice con l'aggregare alla loro parte immortale una parte mortale, della quale essi avrebbero dovuto aver cura (*Timeo*, 42 D-E). Creando all'anima immortale un corpo, gli dèi le aggiunsero un'anima mortale, principio delle passioni. Quest'anima mortale è ancora

suddivisa da Platone in due parti: l'anima irascibile, che ha la sua sede nel petto e l'anima concupiscibile, che ha la sua sede nel ventre (*Timeo*, 69 E - 70 B). Nel *Fedro* (246) Platone considera ancora queste tre parti, diverse per dignità, come inseparabili: esse restano unite anche nella vita eterna dopo il distacco dal corpo. Ma più tardi la sola parte immortale è la parte razionale, che sola traversa le esistenze e che, soltanto quando si riveste d'un nuovo corpo, riceve le parti mortali corrispondenti (*Timeo*, 42 A; 69 C-D). Per questa creazione l'uomo partecipe, per natura, della realtà divina, fu reso anche partecipe, per la parte corporea, di tutte le imperfezioni della materia. Dall'accedere e dal separarsi degli elementi corporei nascono nell'uomo il senso e la passione con le loro illusioni (*Timeo*, 43 A - 44 B); e dall'influenza di queste, quella lotta fra il bene ed il male, che decide dell'ulteriore destino dell'anima.

L'azione degli dèi inferiori, creatrice dei corpi, non fa che imitare l'azione del demiurgo, dell'Anima universale, che dopo d'aver creato il regno degli spiriti, dagli dèi agli uomini, crea ad essi un corpo, il mondo. Nel suo linguaggio mitico Platone riferisce sempre a Dio ciò che esso opera in realtà attraverso l'Anima universale, che è il vero demiurgo.

Posta l'Anima nel mezzo del corpo del mondo, (Dio) l'estese attraverso tutto il corpo ed anche al di là, avviluppando con essa il corpo. Così formò un cielo circolare, cielo unico, solitario, per virtù sua capace di restare in se stesso, senza aver bisogno di nient'altro, conoscente ed amante se stesso. Per tutti questi mezzi egli generò questo dio beato, il mondo.

(*Timeo*, 34 B).

Quando la costruzione dell'Anima fu realizzata secondo la volontà del suo autore, questi stese nell'interno dell'Anima tutto ciò che è corporeo, facendo coincidere il centro del corpo e il centro dell'Anima. Così l'Anima, stesa in tutte le direzioni fino alle estremità del cielo avvolgendolo circolarmente dall'esterno e girando in circolo intorno a se stessa, cominciò d'un cominciamento divino una vita inestinguibile e sapiente per tutta la

durata dei tempi. E così nacque da una parte il corpo visibile del cielo, dall'altra, invisibile, ma capace di calcolo e di armonia, l'Anima, la più bella delle realtà generate dal migliore degli esseri intelligibili che sono eternamente.

(*Timeo*, 36 E - 37 A).

Quanto alla forma, Dio diede al mondo una forma sferica perfettissima ed omogenea, dotandolo del movimento più appropriato a questa forma, che è il movimento rotatorio. La prima divisione dell'Anima ebbe luogo in rapporto ai diversi movimenti dei cieli e coincide con la creazione degli dèi minori. La parte esteriore del mondo fu penetrata dalla parte più perfetta dell'Anima, la quale diede origine al movimento unico del cielo delle stelle fisse da oriente ad occidente; la parte interiore fu penetrata dalla parte meno perfetta dell'Anima e, divisa in sei parti, diede origine alle sette sfere dei pianeti, che, pur essendo trascinate dal primo movimento, hanno tuttavia anche un moto proprio da occidente verso oriente (*Timeo*, 36 B-D). Platone segue nel *Timeo*, e nella *Repubblica* (X 617) il sistema geocentrico, che sembra aver abbandonato più tardi (*Leggi VII*, 821 - 822; *Epinomis*, 987 A).

Col mondo ebbe origine il tempo, immagine vivente dell'eternità.

Poichè il modello ideale del mondo è un Vivente eterno, Dio si sforzò, nella misura del suo potere, di rendere egualmente eterno questo mondo, immagine degli dèi eterni. Ora questo Vivente è eterno per sua natura e quest'eternità era impossibile attribuirla interamente ad un essere generato. Egli fece quindi un'immagine mobile dell'eternità e, organizzando il cielo, fece, dell'eternità immobile ed una, quell'immagine eterna, che progredisce secondo la legge dei numeri e che noi diciamo il tempo.

(*Timeo*, 37 D).

Il mondo è eterno come il mondo delle idee; la creazione esprime solo la sua dipendenza metafisica, non un inizio del suo esistere nel tempo. Così l'affermazione che il tempo è sorto

col mondo (*Timeo*, 37 D - 38 C) non implica affatto un inizio del tempo: ma dice soltanto che il tempo anche nella sua perpetuità, è non l'eternità stessa, ma un'immagine dell'eternità. L'essenza eterna non è stata, nè sarà, ma solamente è: il mondo sensibile e il tempo sono stati e saranno sempre.

I movimenti e rapporti armonici degli astri ci danno la misura del tempo. Il moto diurno del cielo ci dà la misura del giorno: i moti della luna e del sole il mese e l'anno. Ma ogni astro ha il suo tempo (*Timeo*, 39 C): e tutti questi tempi si raccolgono nel grande unico tempo, che nasce dalla periodicità del complesso di tutti i moti celesti. Quando questi sono tornati al loro punto di partenza, in modo che essi tornano a svolgere un ciclo identico all'antecedente, allora si compie il famoso «grande anno».

Platone descrive la genesi del mondo a partire dalla costituzione dei quattro elementi (fuoco, aria, acqua, terra), che il demiurgo forma dalla materia informe: e questa è dipinta come «una massa visibile, priva di riposo, mutevole senza misura e senza ordine». Ciò dimostra il carattere mitico dell'esposizione. Del resto tutte le teorie fisiche e fisiologiche del *Timeo*, attinte a fonti pitagoriche, abbondano di elementi mitici e non hanno importanza per la filosofia di Platone. Di ciò egli stesso aveva, fino ad un certo punto, coscienza (*Timeo*, 29 C; 59 C-D). Degna d'essere letta la fantastica descrizione della terra nel *Fedone* (108 E ss.), ove sono descritte le sue regioni sotterranee e le regioni che sporgono dal mare dell'aria nel puro etere: ivi sono le sedi dei beati e degli dèi.

4. L'umanità è anch'essa antica come il mondo e non ha avuto principio, ma è in un perpetuo divenire. I cataclismi cosmici connessi con il «grande anno» distruggono periodicamente le sue conquiste e le sue civiltà: ma essa rinasce sempre e riprende sempre, da umili inizî, il suo corso (*Timeo*, 22 B ss.). Il mito del *Politico* descrive, favoleggiando, questo divenire ciclico dell'umanità.

Forestiero. Ascolta. Questo universo ora Dio stesso lo dirige nel suo cammino imprimendogli un movimento circolare, ora, quando le rivoluzioni sue hanno riempito la misura del tempo che gli era assegnato, lo abbandona

a sè: il mondo allora per un impulso proprio inizia un movimento in senso contrario, come un vivente che ha ricevuto l'intelligenza da Colui che primo lo compose. Essere sempre nella stessa maniera ed il medesimo essere è un privilegio, per eccellenza, degli esseri divini: la natura del corpo non è di questo ordine. L'essere, che noi diciamo il cielo e il mondo, ha bensì ricevuto da Dio molte qualità meravigliose, ma partecipa pur sempre della natura del corpo. Quindi è impossibile che esso sia, per ogni tempo, libero dal mutamento: tuttavia esso si muove sempre, per quanto può, nello stesso spazio, nello stesso modo e secondo la stessa direzione. Ecco perchè esso si muove di un movimento circolare, come quello che segna la deviazione minima dal suo movimento originario. Muoversi da se stesso da tutta l'eternità non è possibile se non a Colui, che dirige tutto ciò che si muove: e questo essere non potrebbe muoversi ora in un senso ora nel senso contrario. Stando a ciò, ecco perchè noi non possiamo dire che il mondo si muove costantemente da sè in circolo, nè che esso venga mosso dalla divinità successivamente in due direzioni opposte, nè che esso venga mosso da due divinità aventi una volontà opposta. La sola ipotesi, che ci resta, è che esso ora è guidato da una potenza divina superiore ed allora riacquista una vita nuova e riceve dal creatore un'immortalità rinnovantesi, ora, lasciato libero, si muove da se stesso ed è abbandonato in tale punto, che esso può compire delle migliaia di rivoluzioni in senso contrario: perchè la sua enorme mole è perfettamente equilibrata su d'un piccolissimo perno.

Questo mutamento, fra tutti quelli che avvengono nel cielo, è il maggiore ed il più completo: allora avvengono anche per noi, che abitiamo nel mondo, i più grandi rivolgimenti. Noi sappiamo che la natura dei viventi difficilmente sopporta il concorso di cambiamenti grandi e diversi: allora vi è necessariamente una grande mor-

talità fra le creature e specialmente nella razza umana ben pochi sopravvivono. Il maggiore e più meraviglioso rivolgimento è quello che ha luogo quando si inizia il movimento del mondo in senso contrario all'attuale. Allora si vede dapprima l'età dei viventi arrestarsi: tutto ciò che è mortale cessa d'avanzarsi verso la vecchiaia, poi, cambiando direzione, si fa più giovane e più delicato. I bianchi capelli dei vecchi diventano neri: le guancie di quelli, che avevano la barba, ricuperano la freschezza: ciascuno ritrova la passata giovinezza. Alla lor volta i corpi dei giovani diventano ogni giorno ed ogni notte più teneri e più piccoli e riprendono la forma d'un nuovo nato e nel corpo e nell'anima: al termine di questo processo l'essere loro si dissolve e sparisce nel nulla. È evidente che la riproduzione degli uni per gli altri non entra in questo ordine di cose: gli uomini ritornano allora dal seno della terra che li aveva ricevuti. Perchè è logico e naturale, dal momento che i vecchi ritornano verso l'infanzia, che coloro, che erano morti e giacevano nella terra, risorgano e vivano di nuovo per seguire il movimento che riconduce le generazioni in senso contrario: così ebbe origine e così si spiega questa generazione dei figli della terra. Il ricordo di queste cose ci è stato trasmesso dai nostri genitori più antichi, la cui vita confinava con questo precedente stato di cose e che nacquero al principio dello stato presente: essi sono gli autori di quelle leggende sulla generazione nata dalla terra, alla cui verità oggi molti a torto rifiutano di prestar fede.

Questo periodo cosmico — quello in cui il divenire volge in senso contrario al presente — costituisce secondo Platone l'età perfetta, nella quale Dio guida il mondo: un simile periodo ha preceduto il nostro periodo attuale ed è quel regno di Saturno, di cui parlano le antiche tradizioni.

Allora Dio vegliava sull'universo intiero: e tutte le parti del mondo erano divise per regioni fra gli dèi che

vi presiedevano. Gli animali, divisi in specie e per armenti, erano sotto la guida di demoni, che, come pastori divini, sapevano provvedere a tutti i bisogni dell'armento loro affidato: in modo che non vi erano bestie feroci, che gli animali non si divoravano a vicenda e che non ci erano nè guerre, nè discordie. Tutti gli altri beni risultanti da quest'ordine di cose sarebbero infiniti a raccontare. E così si spiega anche ciò che si narra della facilità che gli uomini avevano allora di procurarsi il nutrimento. Allora era un dio che li conduceva e li proteggeva, come oggi gli uomini, a titolo di creature d'una natura più affine agli dèi, custodiscono le specie inferiori. Sotto la sua custodia non vi erano nè stato, nè matrimonî, nè famiglia; gli uomini risuscitavano tutti dal seno della terra senza alcun ricordo del passato. Oltre a questo, essi raccoglievano dalle piante frutti abbondanti, non prodotti dalla cultura, ma spontaneamente offerti dalla terra. Nudi e senza tetto, essi vivevano per lo più in piena aria, perchè la mitezza delle stagioni non dava loro alcuna molestia e l'erba che copriva la terra offriva loro un soffice giaciglio. Questa era la vita degli uomini sotto il regno di Saturno: diremo noi che essa fosse più bella della presente? Se i pupilli di Saturno poichè avevano agio e facoltà di conversare non solamente fra loro, ma anche con gli animali, facevano servire tutto questo al progresso della sapienza, informandosi presso tutti gli esseri se alcuno di essi per un privilegio della sua natura fosse in possesso di qualche mezzo di accrescere il sapere, è facile giudicare che i viventi d'allora potevano pretendere ad una felicità mille volte più grande di quella degli uomini d'adesso. Se invece si limitavano, dopo d'essersi saziati di cibo e di bevande a discorrere tra loro e con gli animali, raccontando favole come sono quelle che ancora adesso di essi si raccontano, anche in questo caso la questione è, secondo il mio avviso, facile a risolversi. Ma lasciamo questo finchè venga qualcuno,

che sia in grado di informarci come i viventi d'allora si comportavano in rapporto al desiderio di sapere ed all'uso del discorso.

Chiuso questo periodo cosmico, comincia il periodo opposto, nel quale il mondo ritorna da sè in senso contrario allo stato di prima. Questo è il regno di Giove, nel quale noi viviamo attualmente.

Quando l'epoca, che comprende queste cose, fu compiuta e fu imminente la nuova rivoluzione e l'intiera generazione dei nati dalla terra fu alla fine, avendo ogni anima percorso tutte le esistenze che le erano state imposte, allora il governatore divino del mondo, come un pilota che abbandona il timone, si ritrasse, come in un luogo di osservazione: e il destino e l'impulso, che gli era stato impresso, importarono di nuovo il mondo in un senso contrario. Così pure gli altri dèi, che regnavano nelle diverse regioni accanto al dio supremo, quando conobbero ciò che era avvenuto, abbandonarono le parti del mondo affidate alla loro custodia. Il mondo, ritornando sopra se stesso, spinto nelle due direzioni opposte dell'ordine di cose che finiva e di quello che cominciava, agitato sopra se stesso con grande violenza, causò di nuovo una distruzione di animali d'ogni specie. In seguito, dopo un certo tempo, cessate le agitazioni, la confusione e gli sconvolgimenti, la pace si ristabilì e il mondo ricominciò con ordine il suo consueto corso, attento a sè stesso ed a tutto ciò che conteneva, ricordando, per quanto poteva, le lezioni del suo maestro e padre. Da principio esso vi si conformava con esattezza, ma più tardi subentrò sempre più la negligenza. Di ciò ha colpa l'elemento materiale che entra nella sua costituzione originaria e che, prima di subordinarsi all'ordine attuale, era in uno stato caotico. Perchè il mondo ha dal suo ordinatore tutto ciò che è bello ed ha dal suo stato primitivo tutto ciò che di ingiusto e di cattivo vi è sotto

la volta del cielo e che esso trasmette poi al mondo dei viventi. Finchè esso nutriva, in accordo con la sua guida divina, gli animali che vivono in esso, produceva in essi una piccola quantità di male ed una grande quantità di bene; ma dopo la separazione, se continuò nel primo tempo a produrre tutto nel più bel modo possibile, col passar del tempo e col sopravvenire dell'oblìo, sopravvenne anche l'influenza del primitivo disordine; e quando questa epoca volge verso la fine, il disordine trionfa ed il mondo ad una piccola quantità di bene unisce una così ricca quantità di male, che esso cade in pericolo di perire con tutto ciò che esso contiene. È allora che Dio, l'ordinatore primo, vedendolo in tale pericolo e temendo che esso, sbattuto dalle tempeste di tanto disordine, precipiti nel caos infinito, prende di nuovo posto al timone, rivolge secondo il nuovo indirizzo ciò che nel periodo precedente, quando il mondo era abbandonato a sè, erasi corrotto e quasi disciolto e gli conferisce, riformandolo e riordinandolo, una vita sempre fiorente ed immortale.

Quando il mondo si rivolse di nuovo nel senso della generazione attuale, allora l'età degli animali si fermò e si vide riapparire un ordine di fenomeni opposto a quello di prima: le creature vicine a sparire per la loro piccolezza crebbero di nuovo: quelli, che erano appena appena usciti dalla terra già canuti, morirono e tornarono nel seno della terra. Tutto il resto subì un analogo cambiamento, seguendo le rivoluzioni dell'universo: la generazione, la nascita, l'accrescimento ne subirono l'influenza. Non era più possibile che gli animali si formassero nella terra per l'aggregazione di elementi diversi; ma, come al mondo era stato prescritto di percorrere egli stesso da sè la sua via, in tal modo fu anche imposto alle parti sue di riprodursi da se stesse, per quanto era possibile, di generarsi e di allevarsi... Gli uomini, privati della protezione dell'Essere divino, che era stato il loro si-

gnore e custode, gettati in mezzo ad animali naturalmente selvatici e diventati feroci, mentre essi erano deboli e senza difesa, furono la loro preda: tanto più che nei primi tempi essi non sapevano aiutarsi e non conoscevano nessuna delle arti: la terra aveva cessato di fornir loro spontaneamente il nutrimento ed essi, non ammaestrati ancora dal bisogno, non sapevano procurarselo. Così vivevano in una grande miseria. Perciò vennero ad essi apportati dagli dèi i doni, di cui parlano le leggende, con gli ammaestramenti necessari: da Prometeo il fuoco, da Vulcano e dalla sua collaboratrice (Minerva) le arti, da altri i semi e le piante. Così sorsero tutte le cose, che concorrono all'istituzione dell'umana vita, quando cessò da parte degli dèi l'assistenza e gli uomini e il mondo stesso dovettero condursi e proteggersi da se stessi. (*Politico*, 269 C - 274 D).

5. Sebbene la materia sia per se stessa un principio di disordine e di corruzione, tuttavia Platone non sembra ancora considerare il mondo eterno, nel quale vivono le anime divine, come una vera decadenza, per quanto esso sia costituito con gli elementi materiali e le stesse anime risultino già (per usare il linguaggio figurato di Platone) da una mescolanza dell'Uno col principio materiale. Gli elementi stessi, che compongono il macrocosmo, sono d'una natura ben più perfetta e stanno al fuoco, alla terra, all'aria ed all'acqua, di cui noi siamo composti, come la grande intelligenza dell'Animà universale alla nostra intelligenza.

Socrate. Quanto alla composizione del corpo di tutti i viventi, noi vediamo benissimo che essi contengono fuoco, terra, aria ed acqua. Ma ciascuno di essi si trova in noi in piccola quantità, in uno stato misero ed impuro e spiega in noi una forza che non è affatto corrispondente alla sua essenza. Pensa per esempio a quello che è in noi il fuoco ed a quello che esso è nell'universo. Quello, che è in noi, è di poco conto, debole e misero, mentre quello che splende nell'universo eccita per la

sua immensità, la sua bellezza e la sua forza la nostra meraviglia.

Protarco. Ciò che dici è vero.

S. Ed è il fuoco dell'universo nutrito del nostro o per contro il fuoco che è in me, in te ed in tutti i viventi, trae l'essere suo dal fuoco dell'universo?

P. Non è necessario rispondere.

S. Benissimo. Ma lo stesso tu dirai della terra, di cui tutti gli animali sono composti, e degli altri elementi. (*Filebo*, 29 A-D).

La vera decadenza, l'anormalità, comincia per Platone solo con la degradazione morale dell'anima umana, quando cioè lo spirito individuale, sceso sulla terra per subirvi la sua prova, soggiace all'influenza della materia. Allora la sua potenza conoscitiva si corrompe e diventa cieca per la ragione; e la sua volontà si fa schiava delle passioni. Questo è, per Platone, il male radicale, che noi dobbiamo vincere. Esso vive in tutti come un dio inferiore, più o meno celato e compresso, pieno di appetiti brutali: e viene alla luce in tutti, specialmente nel sogno, quando la ragione tace.

Dei desideri e dei piaceri superflui ve ne sono di quelli che sono illegittimi: essi nascono nel cuore di tutti gli uomini: ma in alcuni sono repressi dalle leggi e dagli istinti migliori congiunti con la ragione, in modo che essi o spariscono del tutto o restano deboli ed in piccolo numero: in altri invece questi desideri sono più numerosi e più forti. Questi sono i desideri che nascono durante il sonno. Quando la parte razionale dell'anima, pacifica e fatta per il comando, dorme, la parte animale e rozza, eccitata dal vino e dal cibo, si rivolta e, respingendo il sonno, cerca d'andare appresso ai suoi appetiti e di sod-disfarli. E tu sai che in tali momenti questa parte del-l'anima osa tutto, come se fosse del tutto liberata dalle leggi della coscienza e del pudore. Essa non distingue più nulla, nè uomini, nè dèi, nè animali, non ha orrore di alcun delitto, di alcun alimento indegno, in una parola

non si astiene da alcuna pazzia e da alcuna vergogna. Quando invece alcuno si trova in uno stato sobrio e regolato e, prima di cedere al sonno, ravviva in sè la luce della ragione, nutrendola di riflessioni salutari tra sè e se stesso; e, senza aver saziata la parte animale di sè, non l'ha privata, in modo che essa taccia e non turbi con i suoi piaceri ed i suoi dolori la parte migliore dell'anima; allora questa è libera, imperturbata e pura nelle sue riflessioni e nei suoi desideri e getta i suoi sguardi sul passato, sul presente e sul futuro. E quando egli placa anche la parte passionale di se stesso e non si addormenta col cuore pieno d'ira e con l'animo turbato, quando insomma entrambe le parti inferiori tacciono e solo veglia, mentre egli sta per darsi al riposo, quella che è sede del pensiero, allora egli vede più da vicino la verità e le visioni del suo sogno non sono impure. Ma l'essenziale è per noi questo: che in ciascuno di noi, anche in quelli che sembrano più padroni di sè, vive un mondo di desideri crudeli, brutali, senza freno e che esso si rivela nel sogno. (*Repubblica IX*, 571 B - 572 B).

Questo stato di degradazione è la condizione quasi generale degli uomini; Platone non nasconde la sua visione pessimistica delle cose umane, che sono nel loro complesso qualche cosa di miserabile: l'uomo sembra essere solo un trastullo degli dèi (*Leggi I*, 644 D; VII 803 C). Nel mondo umano predomina la malvagità.

Socrate. Come? Sei andato fino a credere di non poter giudicare con sicurezza se un uomo sia cattivo?

Ermogene. Per Giove! Al contrario: piuttosto mi son trovato nell'occasione di credere che vi sono uomini del tutto cattivi: e che sono molti.

S. E non ti sembra del pari che vi siano uomini molto buoni?

E. Sì, ma sono molto rari.

S. Tuttavia ve ne sono.

E. Mi pare. (*Cratilo*, 386 A-B).

CAPITOLO VI.

La morale.

1. L'origine del male sta dunque per Platone non tanto nella materia quanto nel prevalere dell'influenza del principio materiale dell'essere umano, nella schiavitù dello spirito: questa è la vera « caduta », che introduce il male nel mondo. Che cosa è che determina questa « caduta »? A questa domanda Platone ha risposto variamente nelle sue narrazioni mitiche, per quanto è possibile rispondervi. L'essenziale è questo: che la caduta non è dovuta ad una volontà perenne dell'anima, la quale per sè tende naturalmente al bene.

Nessuno è malvagio volontariamente. È per qualche disposizione maligna del corpo o d'una educazione mal regolata che il malvagio diventa malvagio. Ogni uomo odia la malvagità e ne è affetto contro il volere suo. (*Timeo*, 86 E; cfr. *Menone*, 77 B - 78 B).

In fondo la schiavitù è sempre ricondotta all'oscuramento dell'intelligenza ed al predominio delle passioni: e questo ad un'azione disordinata dell'elemento corporeo, cioè ad una fatalità esteriore inesplicabile. I turbamenti dell'anima sono prodotti dai ciechi ed irrazionali movimenti della massa materiale, che si ripercuotono nella parte divina, con la quale Dio ha collegato, creando l'anima, qualche cosa dell'elemento materiale. Da ciò nasce necessariamente l'errore: e con l'errore la schiavitù alle passioni. L'anima, entrando nel corpo, diventa folle (ἄνους). Essa crede sempre ancora di trionfare, di dominare e di dirigere le correnti materiali, quando in realtà è solo più una schiava al loro servizio (*Timeo*, 43 C - 44 C).

Socrate. L'estremo dei mali è questo: che l'anima dell'uomo, provando spesso un forte piacere o dolore per qualche cosa, attribuisce la più alta verità e realtà a questa cosa, mentre essa non è nè reale nè vera. Questo accade sopratutto per le cose visibili. Non è vero?

Kebes. Certamente.

S. Non sono allora queste passioni, che legano l'anima al corpo?

K. E come?

S. Ogni piacere e dolore ha come una specie di chiodo, col quale essa attacca l'anima al corpo e le partecipa qualche cosa di corporeo, in quanto la induce a ritenere per vero ciò che è tale solo per il corpo. In quanto essa condivide le opinioni e i piaceri del corpo, viene a condividerne anche l'attività e così è impedita di discendere purificata agli inferi: perchè questa mescolanza col corpo la contamina fino al momento della morte e la fa, dopo, ricadere subito in un altro corpo, nel quale germoglia come un seme: così che essa resta esclusa dalla purezza e dalla beatitudine della vita con Dio.

K. Quel che tu dici, caro Socrate, è profondamente vero. (*Fedone*, 83 C-E).

Socrate. Se l'anima si separa dal corpo, macchiata ed impura, come quella che s'era sempre attaccata al corpo, lo serviva ed amava e si lasciava illudere dai suoi desiderî e dai suoi piaceri, sì da non ritenere più come reale se non ciò che, come corpo, si può prendere con le mani e vedere e far servire a tutti i piaceri del corpo; mentre per contro s'era abituata a lasciar da parte, a temere ed a fuggire tutto ciò che è oscuro ed invisibile, ma accessibile alla riflessione filosofica; credi tu che una tale anima si separerà dal corpo chiusa in sè e pura?

Kebes. Per nulla affatto.

S. Non sarà essa compenetrata tutta da quell'elemento corporeo, che la convivenza e comunanza col corpo avevano con essa inseparabilmente associato?

K. Certamente.

S. Questo elemento corporeo deve essere qualche cosa di pesante, di terreno, di visibile, che aggrava l'anima e l'attira di nuovo, per paura dell'invisibile e degli inferi, verso il regno del visibile: allora essa s'aggira intorno alle tombe ed ai sepolcri come una di quelle ombre, che là talvolta si vedono: esse sono vedute appunto perchè si sono staccate dal corpo conservando ancora qualche cosa di visibile.

K. È naturale che sia così.

S. Certo, caro Kebes; ed è naturale che le anime, che errano così per espiare la loro vita malvagia, siano le anime dei cattivi, non dei buoni. Ed esse errano fino a tanto che il desiderio del corporeo, che le accompagna, le stringa di nuovo nei vincoli d'un corpo.

(*Fedone*, 81 A-E).

Sulla causa prima della « caduta » e sul processo psicologico che la costituisce Platone non ci dà alcuna determinazione precisa. Il fatto primo è un oscuramento intellettuale, un'ignoranza, un'illusione originaria (come la Maya dei Vedantici) od un acciecamento passionale che trasfigura quindi anche il conoscere? Seguendo la dottrina socratica, Platone aveva dapprima posto, come causa originaria della schiavitù, l'ignoranza: ma più tardi (*Timeo*, *Leggi*) vi associa sul piede d'uguaglianza le passioni. Nelle *Leggi* (III 689 A-B) giunge fino a far consistere l'ignoranza estrema nel lasciar vincere la ragione dalle passioni; in un altro passo dello stesso libro (IX 864 B-C), riassumendo la sua dottrina, enumera cinque cause, che però si riducono essenzialmente a due: l'ignoranza e le passioni. Ed entrambe sono dovute all'azione del principio materiale.

Con questo problema se ne connette un altro, anche più grave, sul quale Platone non si pronuncia chiaramente: il problema della libertà. La schiavitù è dovuta ad una decisione libera? La liberazione è un atto libero? Sul primo punto dobbiamo rispondere negativamente. Fino all'ultimo (*Leggi*, V 731 C) egli ha insegnato che il malvagio pecca involontariamente. Non vi è quindi una libera scelta fra il bene e il male. Anche

l'elezione d'una nuova vita, della quale Platone (miticamente) parla come d'una scelta libera, è sempre determinata, quanto al male, da fattori materiali antecedenti (*Fedone*, 83 D-E). Anche sul secondo punto non vi è dubbio: l'attività liberatrice della ragione non può essere nè un atto d'arbitrio (perchè non vi è libertà del male), nè una decisione irrazionale. L'uomo è libero, ma la libertà sua risiede nell'attività della conoscenza razionale, la quale dissipa, come un fuoco liberatore, l'ignoranza e le passioni. Essa presuppone la presenza di condizioni materiali, che la rendono possibile (*Timeo*, 44 B-C): ma, poste queste condizioni, essa si esplica per virtù propria, per le stesse sue esigenze razionali: ed in questo consiste la libertà.

Platone restò sino alla fine fedele alla dottrina socratica, che la virtù è saggezza, che «la più perfetta e la migliore delle medicine è la conoscenza» (*Crizia*, 106 B). Solo la saggezza può dare alla vita una direzione «utile»: e cioè tale che lascia l'anima sicura e soddisfatta. Come «saggezza» la virtù è unica, ma assume diverse forme secondo le sfere della vita alle quali si applica. Queste forme sono la sapienza, la temperanza, la fortezza e la giustizia: le prime tre corrispondono alle tre parti dell'anima (l'anima razionale, la concupiscibile e l'irascibile); il loro perfetto accordo costituisce la giustizia (*Repubblica IV*, 441 ss.).

Socrate. Se la virtù è sapere, è evidente che può venir insegnata.

Menone. E come no?

S. Noi dobbiamo quindi ora considerare se la virtù è sapere o cosa altro dal sapere.

M. Questo dobbiamo cercare.

S. Ma non diciamo noi che la virtù è un bene? Non siamo fermi in questo presupposto?

M. Certamente.

S. Ora se vi è qualche bene altro dal sapere, può darsi che la virtù non sia sapere; ma se non vi è altro bene che il sapere, allora avremo ragione di dire che la virtù è sapere.

M. Così è.

S. Sta fermo che noi siamo buoni per la virtù?

M. Sì.

S. Se siamo buoni, siamo anche utili: perchè ogni cosa buona è utile.

M. Senza dubbio.

S. Così la virtù è utile.

M. Questo consegue necessariamente.

S. Esaminiamo ora in particolare quali sono le cose utili. Noi diciamo utili la salute, la forza, la bellezza ed anche la ricchezza. Non è vero?

M. Sì.

S. Qualche volta però queste cose ci sono nocive. Non ti sembra?

M. Anch'io penso così.

S. Vediamo che cosa è che fa sì che una cosa è utile o nociva. Le cose non sono buone quando se ne fa buon uso e cattive quando se ne fa uso cattivo?

M. Sicuro.

S. Passiamo ora alla considerazione delle qualità dell'anima. Non vi sono delle qualità che tu dici temperanza, giustizia, valore, dottrina, memoria, generosità e simili?

M. Sì.

S. Non è vero che di queste qualità ciò che non è in esse sapere ora è utile, ora è nocivo? Il valore per esempio può essere destituito di prudenza e fondato solo sull'audacia. Non è vero che l'essere coraggiosi senza prudenza è dannoso, l'essere coraggiosi con prudenza è utile?

M. Sì.

S. E così è anche della temperanza e della dottrina che, acquistate ed esercitate con prudenza, sono utili, senza prudenza sono dannose.

M. In alto grado.

S. Non è vero in generale che tutto ciò che l'anima intraprende e sostiene, quando è diretta dalla saggezza,

conduce alla felicità, quando s'accompagna alla stoltezza, conduce al contrario?

M. Naturalmente.

S. Se dunque la virtù è qualche cosa che appartiene all'anima e deve essere qualche cosa di utile, bisogna che sia una specie di saggezza: perchè si è visto che tutte le qualità dell'anima sono per sè indifferenti e solo con l'accedere della saggezza o della stoltezza diventano utili o nocive. Se ciò è vero, la virtù che è utile, deve essere una specie di saggezza.

M. Deve essere così.

(*Menone*, 87 C-E).

Qui Platone resta ancora nell'indeterminazione del pensiero socratico. Che cosa vuol dire «utile»? Che cosa è che conduce alla felicità? In fondo è l'obbedire all'intuizione morale, che è la vera saggezza. Ma più tardi quest'intuizione è interpretata come l'apprensione d'una realtà soprasensibile, alla quale anche noi, per la ragione, apparteniamo.

Socrate. Quelli che amano il sapere sanno bene che la filosofia, accogliendo la loro anima, che è come incatenata e quasi incollata al corpo, costretta a indagare l'essere attraverso questo carcere e non da sè per se stessa ed avviluppata da una completa ignoranza, cerca di rincuorarla e di liberarla col mostrarle quanto è ingannevole la conoscenza per mezzo dei sensi e col persuaderla a tenersi da essa lontana per quanto le è possibile; essa la esorta a raccogliersi tutta in se stessa, a fidare soltanto nella sua indagine della realtà immutabile ed a respingere come illusione tutto ciò che le giunge, attraverso i sensi, come una realtà mutevole; questa è sensibile e visibile, quella è intelligibile e invisibile.

(*Fedone*, 82 D - 83 B).

2. Questa saggezza spirituale è la convinzione della esistenza d'una realtà soprasensibile — della vera realtà — con tutti i suoi valori, con il suo ordine immutabile. Il punto car-

dinale è di dimostrare che il vero essere è quello dell'anima, essere che preesiste e sopravvive al corpo; e di distruggere così l'opinione volgare che la sola realtà vera è la realtà corporea, che la vita spirituale è legata al corpo, disciolto il quale, tutto è finito.

Kebes. Tutto quello, che dici, caro Socrate, è ben detto: ma in riguardo all'anima gli uomini inclinano grandemente a credere che essa, appena separata dal corpo, cessi di esistere, che essa, quando l'uomo muore, venga annichilata, svanisca come un soffio od un fumo e non esista più affatto. Certo se fosse vero che essa continua a sussistere raccolta in sè e liberata dai mali, noi potremmo allora nutrire una grande e bella speranza: ma che l'anima, dopo la morte dell'uomo, continui a vivere, ad agire ed a pensare, questo è un punto che ha forse bisogno ancora di delucidazioni e di prove.

(*Fedone*, 69 E - 70 B).

Quel che si dice dell'anima si potrebbe dire anche dell'armonia d'una lira e della sue corde: che l'armonia d'una lira bene accordata è qualche cosa d'invisibile, d'incorporeo, di sovranamente bello, anzi di divino: e che la lira e le sue corde sono cose corporee e composte, di natura terrena e mortale. E quando fosse stata spezzata la lira o rotte le corde, potrebbesi con lo stesso ragionamento affermare che quell'armonia deve necessariamente ancora sussistere e non può essere andata perduta; essere impossibile che la lira e le corde spezzate, di natura mortale, sussistano ancora e che l'armonia, che è della stessa natura delle cose immortali e divine, si dissipi prima ancora della parte mortale e perisca: essere anzi necessario che essa debba continuare ad esistere e che la lira e le sue corde debbano esse corrompersi e perire prima che l'armonia sparisca. Ora rispetto all'anima potrebbe aver luogo qualche cosa di simile: che il corpo sia come teso e tenuto in equilibrio dal caldo, dal freddo, dal secco, dall'umido e simili e che l'anima

sia come l'armonia, che risulta dal giusto miscuglio di queste sostanze, quando esse sono bene combinate. Ma se l'anima non è che una specie di armonia, è evidente che, quando il corpo è troppo teso o rilassato per causa di malattie o di altri mali, essa, sebbene affine al divino, come le altre armonie, che risiedono nei suoni e sono l'effetto degli strumenti, debba sparire, mentre i resti dei corpi durano ancora lungo tempo finchè non siano bruciati o putrefatti.

(*Fedone*, 85 E - 86 C).

Le argomentazioni, che Platone ha consacrato all'immortalità nel *Fedone*: che la vita deve sorgere dalla morte come la morte dalla vita, perchè tutte le cose nascono dai loro contrari (*Fedone*, 70 C - 72 D); che il nostro conoscere è un ricordare (*ib.* 72 E - 77 A); che l'anima è immateriale e semplice (*ib.* 78 B - 80 B); che la sua essenza immortale è incompatibile con la morte (*ib.* 100 B - 107 B) hanno un semplice valore storico. La prima vera prova, che Platone adduce in più luoghi, è tratta dal movimento: essa si applica naturalmente non all'anima come singola, ma all'anima come principio della vita universale. Dove vi è un movimento autonomo, vi è un principio immortale di vita, un'anima.

Ogni anima è immortale: perchè ciò che si muove d'un movimento continuo è immortale. L'essere, che comunica il movimento e lo riceve da altro, quando questo movimento cessa, cessa di vivere. Ma ciò che si muove da sè, poichè non può separarsi da se stesso, non cessa mai di muoversi e diventa anche per gli altri esseri, che partecipano al movimento, sorgente e principio del movimento. Ma il principio del movimento non può aver cominciato ad essere: perchè necessariamente tutto ciò che diviene deve aver avuto cominciamento da un principio: ora ciò, da cui ha avuto origine un cominciamento, non può esso stesso aver cominciato, perchè altrimenti non sarebbe più il principio. Ora questo principio, che non ha mai cominciato ad essere, non può cessare di essere:

perchè, se il principio fosse soppresso, esso non potrebbe più sorgere da altro, nè altra cosa potrebbe sorgere ancora da lui, se, come si è detto, tutto deve sorgere da un principio. Quindi l'essere che si muove da sè è il principio del movimento e non può nè nascere nè perire: altrimenti il cielo intiero e tutti gli esseri dovrebbero precipitare nell'immobilità e non potrebbero più venir messi in movimento da altro. Noi abbiamo dunque mostrato che ciò che si muove da sè è immortale: e nessuno esiterà a considerare questo movimento appunto come la funzione e l'essenza dell'anima. Perchè ogni corpo a cui il movimento viene dall'esterno è inanimato: animato è quello a cui il movimento viene dall'interno suo per un'attività sua: questo è ciò che compie l'anima. Se così stanno le cose, non vi è niente altro che si muove da sè se non l'anima: essa è quindi quella cosa che non ha avuto principio, nè avrà mai fine.

(*Fedro*, 245 C - 246 A).

Il movimento è dunque il segno d'una potenza spirituale: tutto il vasto mondo materiale, che è in un continuo movimento, è la veste d'un mondo di realtà spirituali indistruttibili. L'anima non è altro che la potenza di movimento (*Leggi X* 896 A). Questo rende possibile la concezione d'un regno spirituale, in cui anche l'anima umana può avere il suo posto e il suo valore. Il secondo argomento di Platone in pro dell'immortalità è tratto appunto dal valore che ha la vita dello spirito nella sua purezza.

Che l'anima sia immortale, può risultare da molti ragionamenti: ma noi dobbiamo considerarla come essa è in verità, quando arriva allo stato di purezza, non come la vediamo adesso, degradata dalla sua unione col corpo e con gli altri mali. Nel suo stato presente essa è sfigurata da mille mali: ma noi dobbiamo volgere il nostro sguardo al suo tendere verso la verità, alle realtà, con le quali essa desidera unirsi, al vincolo stretto che essa ha con ciò che è divino ed imperituro. Noi dobbiamo

figurarci come essa sarebbe trasformata, se potesse abbandonarsi tutta a questo suo tendere e potesse sollevarsi da questo mare nel quale oggi è immersa e sbarazzarsi da tutte le impurità, che si attaccano ad essa, perchè è forzata a nutrirsi di cose terrestri. Allora vedremmo il suo vero essere e potremmo giudicare se è composta o semplice, quale è la sua essenza ed il suo modo di essere. (*Repubblica X*, 611 B - 612 A).

L'esistenza dell'anima individuale non è separabile dall'esistenza d'un'Anima universale, che eternamente agita la grande mole dell'universo. Essa è un momento, in sè distinto, di questa grande Anima e partecipa naturalmente alla sua eternità, passando, nel mondo spirituale, attraverso le esistenze che il suo destino le prescrive.

I sistemi cha hanno dato origine all'empietà, pongono ciò, in cui sta il fondamento primo di ogni sorgere e di ogni passare, come sorto dopo e pongono prima ciò che invece è sorto dopo: da ciò derivano i loro errori sulla vera natura degli dèi. Mi sembra, caro amico, che tutti questi filosofi hanno ignorato che cosa è l'anima e quali sono le sue proprietà. Tra il resto essi non hanno veduto, quanto alla sua origine, che essa è uno dei primi esseri che siano esistiti prima che esistessero i corpi e soprattutto che da essa procede ogni mutamento. Ora, se ciò è, non bisogna concludere che tutto ciò che è affine all'anima è più antico di ciò che appartiene al corpo, perchè l'anima è più antica del corpo?... Fra tutte le specie di movimento bisogna distinguere quello degli esseri che si muovono sempre da sè ed hanno la virtù di mettere in movimento altri esseri per la composizione e la divisione, l'aumento e la diminuzione, la generazione e la corruzione. Questa è la specie di movimento che dobbiamo mettere al disopra delle altre come la più potente e la più attiva... Quando una cosa produce del cambiamento in un'altra, questa in una terza e così di seguito, dovrà pure una di queste essere la prima da

cui procede il cambiamento. Come ciò, che è mosso da un altro, potrebbe essere il principio del cambiamento? Ma quando un motore, che deve il suo movimento a se stesso, causa del mutamento in un'altra cosa, questa in un'altra e così il movimento si trasmette in un'infinità di esseri, vi è allora un altro principio del movimento se non il mutamento avvenuto in quell'essere che si muove da se stesso? Se, come osano affermare la maggior parte di questi filosofi, tutte le cose alla loro origine esistessero insieme in un perfetto riposo, in qual modo dovrebbe cominciare il movimento? Da ciò che muove se stesso. Niente potrebbe prima essere mosso da altro, non essendovi prima nessun movimento in nessuno di essi. Noi diciamo dunque che il principio di ogni movimento, che ha od ebbe luogo in ciò che è in movimento od in quiete, è necessariamente la più antica e la più potente forma di movimento e solo appresso metteremo quella che, essendo causata da un altro, imprime poi il suo movimento ad altre cose. Ma quando un essere si muove così da sè stesso, non diciamo noi che esso è vivente? E quando diciamo che è vivente, non riconosciamo che ha un'anima? Quale è dunque la definizione di ciò che si dice «anima»? È un essere che ha la facoltà di muoversi da se stesso. Ma non abbiamo con ciò dimostrato che l'anima è la causa prima di ogni movimento e mutamento e quindi è il principio primo della generazione e dell'attività di tutti gli esseri passati, presenti e futuri? E non è una necessità dopo di ciò affermare che l'anima è la causa del bene e del male, del bello e del brutto, del giusto e dell'ingiusto e di tutte le altre opposizioni? Non è una necessità che l'anima, la quale regna in tutto ciò che si muove, regga anche il cielo?

(*Leggi X*, 891 D - 896 D).

Niente ci impedisce quindi di pensare che anche l'anima nostra sia un principio eterno, il quale può elevarsi fino a congiungersi con Dio.

Socrate. Se l'anima, la parte di noi che è invisibile e che si dirige verso una sede degna di lei, verso il mondo nobile, puro ed invisibile degli inferi, presso il Dio buono e sapiente, — là dove, se Dio vuole, anche la mia anima si troverà tra poco, — se quest'anima così fatta si separa dal corpo, diremo noi che si è dileguata, come crede la maggior parte? La cosa è molto diversa, miei cari, ed è probabile che sia così: l'anima, che qui si esercita rettamente nella filosofia e si prepara a morire, nella morte si separa pura, nulla traendo con sè del corpo, col quale si è sempre sforzata di non aver nulla di comune, dal quale anzi ha sempre cercato d'isolarsi per vivere tutta raccolta in se stessa. Ora un'anima così disposta non andrà essa verso un essere invisibile, che le è simile, un essere divino, immortale, intelligente, presso del quale potrà essere felice e libera dall'errore, dall'ignoranza, dalla paura, dalle violente passioni e da tutti gli altri mali umani? Non passerà essa con gli dèi, come dicono gli iniziati, l'eternità? Diremo che sia così, Kebes, o altrimenti?

Kebes. Così è, per Giove.

(*Fedone*, 80 D - 81 A).

3. Sul destino e sulle vicende dell'anima nell'altra vita Platone non pretende naturalmente di darci alcuna scienza: ma si compiace di esporre le sue convinzioni sotto la forma di descrizioni mitiche, le quali non hanno certo in senso letterale alcun valore, ma nascondono, sotto il velo dell'allegoria, verità sicure e profonde. Anche in questi particolari mitici Platone ha variato: si veda il capitolo su Platone nella « *Psiche* » di E. Rohde. In generale egli distingue tre categorie: quelli che hanno peccati inespiabili, condannati in eterno; quelli che hanno colpe espiabili; quelli che hanno vissuto secondo giustizia. Quelli di queste due ultime categorie rinascono per ricevere il premio o la pena dovuta. Secondo il *Fedone* bisogna aggiungere una quarta categoria: quella dei veri filosofi, che sono liberati dalla vita temporale per sempre: essi vivono del resto già qui, fino a che si mantengono in contatto con l'eterno,

come «nelle isole dei beati» (*Repubblica VII*, 519 C; 540 B).

Nel *Fedro* Platone traccia un immaginoso quadro di tutte le anime divine ed umane, in cui s'incarna l'Anima universale, e descrive la caduta ed il destino delle anime umane.

L'anima può essere paragonata alle forze naturalmente unite d'una coppia di cavalli alati e d'un cocchiere: nelle anime divine i cavalli e il cocchiere sono eccellenti e di buona razza: presso di noi invece il cocchiere guida una coppia nella quale uno dei cavalli è bello e valente, l'altro invece è d'origine e natura diversa: essa è quindi difficile e faticosa a guidarsi. Ma come si opera, tra le anime, la distinzione che dà origine agli esseri mortali ed agli immortali? L'anima universale regge la materia inanimata e s'estende per tutto l'universo manifestandosi sotto mille forme diverse. Quando essa è perfetta ed alata, essa si libra in alto e domina il mondo. Ma quando ha perduto le sue ali, essa precipita negli spazî infiniti finchè giunge ad attaccarsi a qualche cosa di solido; là essa stabilisce la sua dimora e riveste un corpo terrestre, che, mosso dalla forza che essa gli comunica, sembra muoversi da sè: il tutto è ciò che si dice un essere vivente mortale. Quanto all'essere immortale noi non possiamo vederlo nè definirlo, ma solo immaginarlo: e possiamo congetturalmente dire che è un essere immortale, formato dall'unione di un'anima e d'un corpo associati per l'eternità.

La virtù delle ali è di portare ciò che è pesante in alto, nelle sfere superiori, dove abita la razza degli dèi: di tutte le parti corporee essa è quella che più partecipa del divino. Il divino è ciò che ha le virtù della bellezza, della saggezza, della bontà e simili. Queste sono le essenze che sopra tutte nutrono e fortificano le ali dell'anima: le qualità contrarie le indeboliscono e le fanno scomparire. Ora prima fra le anime divine si avanza nel cielo il grande signore, Giove, che tutto ordina e prov-

vede: ad esso seguono, ordinate in undici tribù, le schiere degli dèi e dei demoni. Perchè Vesta (le terra) rimane sola, dei dodici dèi supremi, nel palazzo celeste. Tutte le altre anime seguono, nell'ordine loro prescritto, gli dèi che le guidano. Quale spettacolo sublime ci offre l'immensità del cielo quando la beata famiglia degli dèi vi compie le sue evoluzioni secondo l'ordine che le è assegnato! Dietro di essi cammina chiunque vuole e può seguirli; perchè l'invidia è bandita lungi dal coro degli dèi. Quando si rendono al festino ed al banchetto che li attende, allora avanzano salendo in alto verso le sommità più elevate della volta dei cieli. I carri degli dèi, ben guidati e mantenuti in equilibrio, vi salgono facilmente: gli altri con qualche fatica, perchè il cavallo cattivo turba l'equilibrio e, se non è stato prima ben educato dal cocchiere, lo inclina verso la terra. Questo è il punto, nel quale l'anima deve subire le più gravi fatiche e la più dura lotta. Ma le anime degli immortali, una volta giunte al più alto del cielo, si arrestano ed errano nella sua immensità, trasportate in giro dal suo moto circolare, e contemplano ciò che è al disopra del cielo.

Nessun poeta sulla terra ha mai celebrato la regione che è sopra il cielo, nè potrà mai celebrarla degnamente. L'essenza senza colore, senza forma, impalpabile, che è la sola e vera realtà, è accessibile soltanto alla guida dell'anima, alla ragione: ora l'anima degli immortali, che aderisce con purezza alla conoscenza ed alla ragione, si volge di tempo in tempo a contemplare l'essenza assoluta; e questa contemplazione la nutre e la fortifica, fino a che il movimento circolare l'abbia ricondotta al punto di partenza. In questa rivoluzione essa contempla la giustizia in sè, contempla la temperanza, contempla la scienza, non quella che diviene ancora e che s'arresta, sempre altra, su aspetti sempre altri di ciò che noi oggi diciamo essere, ma quella che è diretta verso l'essere che veramente è; e, così contemplando gli esseri veri e nu-

trendosene, se ne torna alla patria, immergendosi nell'interno dei cieli. E quando essa è tornata, il cocchiere conduce i cavalli alla reggia, rispande dinanzi a loro l'ambrosia e versa loro il nettare. Tale è la vita degli dèi.

Fra le altre anime, quelle che seguono le anime divine più da vicino e ad esse rassomigliano, elevano la testa del loro cocchiere nella regione superiore e sono trasportate dal movimento circolare: ma sono turbate dai loro corsieri e possono a mala pena intuire le essenze. Ve ne sono altre, che ora si elevano, ora si abbassano e che, trascinate qua e là dai corsieri, non possono contemplare che una parte delle essenze. Infine le altre seguono da lontano, tendono anch'esse ad elevarsi verso l'alto, ma, essendo impotenti a risalire, sono come sommerse e precipitano negli spazi inferiori; dove, lottando per superarsi le une le altre, si urtano e si travolgono: così sorgono una confusione ed un tumulto indicibile. Molte di esse, per colpa dei cocchieri, sono storpiate, altre vedono cadere le loro ali; e tutte, dopo molti sforzi inutili, nella loro impotenza ad elevarsi alla contemplazione dell'essenza, ricadono e non hanno più per nutrimento, nel loro ritorno, che l'opinione. L'ardore delle anime ad elevarsi fino a scoprire la pianura della verità procede da ciò che solo in questa pianura esse trovano un alimento capace di nutrire la parte più nobile dell'anima e di rafforzare le ali, che portano l'anima in alto. È una legge della Nemesi che le anime, le quali seguendo gli dèi hanno potuto contemplare con essi qualcune delle essenze, siano esenti da tutti i mali fino ad un nuovo viaggio e che, se esse possono persistere sempre in questo sforzo, rimangono per sempre beate. Quando l'anima non è più capace di seguire gli dèi e di intuire l'essenza e, riempiendosi di oblio e di malvagità, si appesantisce, essa perde le ali e cade sulla terra. Una legge vuole che alla sua prima incarnazione l'anima non entri nel corpo d'un animale. Quella, che ha più delle altre veduto, è

destinata a formare un uomo che amerà la sapienza o la bellezza, che diventerà un figlio delle Muse o sentirà profondamente l'amore: quella che viene al secondo posto, un re giusto e guerriero e potente; quella che viene al terzo, un politico, un amministratore od un mercante; quella che viene al quarto, un atleta infaticabile od un medico; quella che viene al quinto, un indovino od un iniziato; quella che viene al sesto, un poeta od un artista, quella che viene al settimo, un contadino od un artefice; quella che viene all'ottavo, un sofista od un demagogo; quella che viene al nono, un tiranno. Chi in tutti questi stati segue la giustizia ottiene, dopo la morte, un destino migliore, chi l'offende cade in una condizione inferiore.

L'anima non può tornare al luogo, donde è partita, che dopo un esilio di diecimila anni, perchè essa non ricupera prima le sue ali, salvo se si sia applicata con cuore sincero alla filosofia ed abbia amato onestamente la bellezza. Alla terza rivoluzione di mille anni, l'anima, se ha scelto per tre volte di seguito questa stessa vita, ricupera le ali, appena compiuto il periodo dei tre mila anni. Le altre invece, dopo d'aver compiuto la loro prima esistenza subiscono un giudizio: dopo il quale le une discendono nelle viscere della terra per subirvi la loro pena, le altre sono elevate dalla sentenza del giudice in qualche luogo del cielo a condurvi una vita degna di quella che hanno condotto sotto forma umana. Nel millesimo anno tutte sono di nuovo chiamate a scegliere la loro vita futura e ciascuna prende quella che le piace. Allora può un'anima umana discendere nell'esistenza d'un bruto: e un bruto, che già era stato uomo, riprendere la forma umana. Perchè l'anima, che non ha mai intuito la verità, non può rivestire forma umana. L'uomo deve comprendere il generale, cioè elevarsi dalla molteplicità delle sensazioni all'unità razionale. Ora questa facoltà non è altro che il risovvenirsi di ciò, che

l'anima nostra ha veduto, quando seguiva l'anima divina nelle sue evoluzioni e, lasciando cadere uno sguardo disdegnoso su quelli che noi oggi diciamo esseri, s'elevava alla contemplazione dell'essere vero.

(*Fedro*, 246 - 249 C).

Il racconto più ricco di particolari è il mito di Er l'Armeno nel decimo libro della Repubblica.

Io ti riferirò il racconto d'un valoroso eroe, Er l'Armeno, nativo della Panfilia. Questi era caduto in battaglia: e quando, dopo dieci giorni, vennero a portar via i cadaveri già putrefatti, il suo venne trovato sano ed intiero. Venne portato a casa per essere sepolto: ma quando era già stato posto sul rogo, il duodecimo giorno, egli ritornò in vita e raccontò ciò che aveva veduto. Poichè la sua anima, disse, si era separata dal corpo, si sentì tratto lontano da quel posto con molti altri ed arrivò in un luogo meraviglioso, dove si vedevano nella terra due aperture vicine l'una all'altra e due altre in cielo, che rispondevano a queste. In mezzo ad esse sedevano dei giudici; i quali, pronunziato il loro giudizio, ordinavano ai giusti di prendere la loro strada a destra per una delle aperture del cielo, dopo aver loro attaccato dinanzi un cartello, ov'era segnata la sentenza: ai malvagi invece, che portavano di dietro un cartello, ov'eran segnate le loro azioni, di prendere la strada a sinistra per una delle aperture della terra. Quando egli si presentò, essi gli dissero che era incaricato di portare agli uomini notizie di ciò che là avveniva e gli ordinarono di tutto osservare e tutto ascoltare.

Qui si vedevano le anime, che avevano ricevuto il loro giudizio, allontanarsi e risalire le une al cielo, discendere le altre nella terra: intanto per l'altra apertura della terra uscivano delle anime coperte di polvere e di lordure ed altre discendevano dall'altra apertura del cielo. Quelle che arrivavano sembravano arrivare da un lungo viaggio e si arrestavano con piacere nel prato per se-

dersi ivi come in un'assemblea festiva. Quelli che si conoscevano si salutavano: e le anime che salivano dalla terra interrogavano le altre sulle condizioni del cielo e quelle discese dal cielo interrogavano le prime sullo stato loro. Le prime ricordavano tra lamenti e lacrime ciò che avevano veduto e sofferto nel loro viaggio di mille anni sotto la terra, mentre le altre raccontavano le delizie del cielo e le bellezze meravigliose che vi avevano veduto.

Raccontare tutto sarebbe troppo lungo, caro Glaucone. Ma essenzialmente l'Armeno disse questo: che tutti erano puniti al decuplo per le ingiustizie commesse e per tutte scontavano la pena successivamente: che questo giudizio aveva luogo per ciascuno dopo cento anni (durata naturale della vita umana) affinchè la pena della colpa (durante mille anni) fosse sempre il decuplo. Quelli, che avevano tradito o gettato in schiavitù città od eserciti intieri o commesso altro misfatto simile, dovevano sopportare il decuplo per ciascun delitto commesso: come per contro quelli, che avevano fatto del bene agli uomini ed erano stati santi e virtuosi, ricevevano secondo la stessa proporzione il loro compenso. Inoltre raccontò molte cose, che è inutile riferire, a proposito dei bambini morti poco dopo la nascita: e diceva particolarmente dei grandi premi assegnati a quelli che avevano onorato gli dèi e i loro parenti e dei supplizî inferti agli empî ed agli omicidi. Egli narrava che alcuno in sua presenza aveva chiesto dove si trovasse Ardieo, che era stato mille anni prima tiranno di una delle città della Panfilia ed aveva ucciso il vecchio padre ed un fratello maggiore e commesso altri delitti. L'interrogato aveva risposto: Egli non è venuto qui, nè verrà mai. Noi siamo stati testimoni, a proposito suo, d'uno spettacolo spaventoso. Quando noi eravamo in procinto di uscire dal sotterraneo, avendo scontata la nostra pena, noi vedemmo Ardieo ed altri, la maggior parte tiranni, oppure privati che avevano commesso delitti orrendi. Al

momento che essi s'aspettavano d'uscire, l'apertura rifiutò il passaggio: e tutte le volte che questi miserabili, i cui delitti erano senza perdono o che non avevano ancora abbastanza espiato, cercavano d'uscire, esso faceva intendere un boato. A questo rumore accorsero degli uomini orribili, ardenti di fuoco, che ricondussero dentro una parte di essi e ad Ardieo e ad altri legarono i piedi, le mani e la testa, li gettarono a terra, li scuoiarono trascinandoli via, fuori dalla strada, attraverso spine che li scarnificavano ed a quelli che passavano riferivano il perchè di questo trattamento e della loro condanna ad essere precipitati nel Tartaro. Quest'anima aggiungeva che in mezzo a questo terribile spettacolo più di tutto poteva in essi la paura di sentire, al momento di uscire, il boato e ciascuno si era profondamente rallegrato di non averlo sentito uscendo.

Così sono là le pene ed i supplizi e ad essi corrispondono altrettante ricompense. Dopo che ciascuno ebbe passato in quel prato sette giorni, l'ottavo dovettero levarsi e dopo quattro giorni arrivarono in un luogo, dove essi videro una luce, che scendeva dall'alto e traversava, diritta come una colonna, il cielo e la terra, simile ad un arcobaleno, ma molto più splendente e più pura. Essi arrivarono a questa luce dopo un altro giorno di viaggio: e là videro che le estremità degli archi del cielo si riunivano nel mezzo di questa luce che collega in sè tutto il cielo e ne abbraccia la circonferenza. A queste estremità era sospeso il fuso della necessità, che dà la spinta a tutte le rivoluzioni celesti... Attorno al fuso ed a distanze uguali sedevano, ciascuna su d'un trono, le tre Parche, figlie della Necessità, Lachesi, Cloto ed Atropo, vestite di bianco e con la testa coronata d'una benda: Lachesi canta il passato, Cloto il presente ed Atropo l'avvenire... Appena le anime furono arrivate, esse dovettero presentarsi a Lachesi. Un jerofante assegnò a ciascuno il suo posto, quindi prese sulle ginocchia di Lachesi



le sorti e le diverse condizioni umane e, salito su d'un alto palco, parlò così: « O anime passeggere, sta per cominciare il corso d'una nova generazione mortale. La sorte non vi assegnerà lo spirito custode: ciascuna di voi sceglierà il suo. Chi sarà designato dalla sorte come primo, si sceglierà una carriera mortale e la sua scelta sarà irrevocabile. La virtù non dipenderà che da voi: ciascuno ne parteciperà più o meno secondo che l'aveva più o meno tenuta in onore. La responsabilità sta in questa decisione: la divinità non ne ha colpa ». Ciò detto il jerofante gettò a tutti le sorti e ciascuno prese quella che gli era caduta dinanzi, eccettuato Er, il quale fu escluso: la sorte determinava l'ordine, secondo cui ogni anima doveva scegliere. Egli pose in seguito dinanzi ad esse le diverse carriere, in numero superiore a quello delle anime e di ogni specie, così d'uomini come d'animali. Vi erano carriere di tiranni, le une stabili, le altre destinate a finire nella povertà, nell'esilio, nella mendicità. Vi erano anche delle condizioni di uomini celebri per la loro figura o per la bellezza o per la forza o per altri privilegi, per l'origine e i meriti degli antenati, come vi erano delle condizioni umili sotto tutti questi rapporti: e così per le donne. La sorte non decideva del grado dell'anima, perchè questo dipendeva dalla scelta della carriera: e le altre qualità, come la ricchezza o la povertà, la salute o la malattia ed anche la mediocrità erano variamente distribuite in tutte le condizioni.

Questo è il punto da cui, caro Glaucone, tutto dipende per l'uomo: per questo è sopratutto necessario aver cura che ciascuno di noi, negligendo ogni altro sapere, si applichi, per quanto è possibile, ad acquistare quel solo sapere che gli farà scoprire l'uomo, i cui ammaestramenti lo metteranno in grado di discernere la buona e la cattiva via e di scegliere in ogni caso la vita migliore che gli è accessibile. Egli vi perverrà ripensando nel suo spirito tutto ciò che su questo punto si è detto,

paragonando l'una cosa con l'altra e giudicando di esse secondo il rapporto che hanno con l'eccellenza della vita. Così egli apprenderà per esempio quale svantaggio o vantaggio porti la bellezza collegata con la povertà o con la ricchezza e secondo le diverse disposizioni dell'anima; e che cosa producono, nella loro mescolanza, la nascita illustre, l'oscurità, le dignità, le varie specie di forza e di debolezza, la prontezza o la tardità dello spirito e simili qualità naturali od acquisite. Dopo tutto ciò, tenuta in considerazione la natura dell'anima sua, sarà in grado di fare una scelta razionale fra una buona ed una cattiva carriera. E chiamerà cattiva quella che lo renderà più ingiusto, buona quella che lo renderà più giusto: noi sappiamo che il resto non conta e che tale scelta è la migliore che possiamo fare per questa vita e per l'altra. Bisogna conservare questa coscienza irremovibile fino alla morte e al di là, per non lasciarsi poi abbagliare là dalla ricchezza e da altri mali e non esporsi, gettandosi nella condizione di tiranno ed altre simili, a commettere dei mali insanabili e da soffrirne anche dei peggiori; per essere in grado di scegliere, per quanto si può, una via intermedia ed evitare egualmente, tanto in questa vita quanto in tutte le altre vite avvenire, l'uno e l'altro estremo: questa è per l'uomo la condizione della più alta felicità. Anche il jerofante allora aveva detto: «Colui che sarà chiamato l'ultimo a scegliere, quando lo faccia con discernimento e sappia dirigersi poi nella vita, può ripromettersi anch'egli un destino accettabile e scevro di mali: che il primo a scegliere sia ben attento e che l'ultimo non disperi».

Dopo queste parole, colui, che era stato destinato dalla sorte ad essere il primo a scegliere, si avanzò e subito, trasportato dall'avidità e dall'ignoranza, scelse, senza alcun attento esame, la signoria più grande: intanto gli sfuggì che con essa erano collegati il destino di divorare i suoi figli ed altri orrori. Dopo, considerando

le cose con calma, si percosse da sè e si lamentò, dimenticando gli avvertimenti del jerofante ed attribuendo la colpa della sua sventura non a sè, ma al destino, ai demoni ed a tutt'altro salvo che a se stesso. Quest'anima veniva dal cielo, aveva passato la sua vita in uno stato ben ordinato e doveva la sua virtù ad una specie d'abitudine piuttosto che alla filosofia. Ecco perchè le anime scese dal cielo, non rese accorte dall'esperienza del male non erano le meno numerose ad ingannarsi: al contrario quelle venute da sotto terra, avendo esse stesse sopportato e veduto mille miserie, non erano così imprudenti nella scelta. Così, anche per effetto del destino, moltissime mutarono la loro sorte di bene in male e di male in bene. E se alcuno, venendo in questo mondo, sapesse tendere sempre con intelligenza verso la virtù, egli potrebbe forse, quando il destino gli permettesse di scegliere non proprio fra gli ultimi, secondo quello che si è riferito sull'al di là, vivere felicemente qui e nel passaggio di qui all'altra vita e dall'altra di nuovo in questa, avere dinanzi a sè non la rude via sotterranea, ma quella che conduce al cielo.

Er diceva ancora che era un curioso spettacolo vedere le anime, guidate per lo più dalle abitudini della vita precedente, scegliere il loro destino: spettacolo strano, ma pietoso e ridicolo nello stesso tempo. Egli aveva veduto l'anima, che era stata d'Orfeo, scegliere la condizione di cigno per odio delle donne che lo avevano altra volta ucciso; quella di Tamiri (1) aveva scelto la vita dell'usignuolo. Egli aveva veduto un cigno scegliere la condizione umana: e così altri uccelli cantori. L'anima, a cui la sorte aveva assegnato il ventesimo posto, scelse la condizione di leone: era l'anima di Aiace Telamonio, che, ricordando il giudizio dato sulle armi d'Achille, ricusò di prendere la forma umana. Dopo di lui l'a-

---

(1) Orfeo e Tamiri, due cantori della Tracia, oggetto di molte leggende.

nima di Agamennone, per ostilità contro il genere umano, dal quale aveva avuto da soffrire, permutò il suo stato con quello d'un'aquila: l'anima di Atalanta, che aveva avuto dalla sorte un posto intermedio, avendo veduto gli alti onori resi ad un atleta, non aveva saputo staccarsene ed aveva scelto questa condizione. L'anima di Epeo, figlio di Panopo (1), prese la condizione d'una donna abile nei suoi lavori: da lontano Er vide fra gli ultimi, che sceglievano, l'anima del buffone Tersite, che passò in una scimmia. Anche l'anima, a cui la sorte aveva dato l'ultimo posto, venne per scegliere: ma, ricordando le miserie passate e guarita dall'ambizione, cercò a lungo la condizione quieta di uomo privato, lontano da tutti gli affari e la trovò alfine in un angolo disprezzata da tutti gli altri: la prese subito con gioia dicendo che, se fosse stato il primo a scegliere, non avrebbe preso altro. Vi erano anche delle anime d'animali, che passavano in forma umana e delle anime umane, che passavano nelle condizioni di animali: i malvagi nelle specie feroci, i buoni nelle specie domestiche: ciò che dava luogo a mescolanze d'ogni specie.

Quando tutte le anime ebbero così scelto, secondo l'ordine della sorte, la loro vita passarono nello stesso ordine dinanzi a Lachesis, che diede a ciascuna di esse lo spirito custode che si era scelto, perchè gli fosse guardiano durante la vita e lo aiutasse a compiere il suo destino. Questo condusse l'anima a Cloto, la quale con la sua mano, che faceva girare il fuso, confermò il destino che ciascuno si era dato. Dopo che l'anima ebbe toccato il fuso, il genio la condusse da Atropo, per rendere irrevocabile ciò che era stato filato. Di qui andarono diritti verso il trono della Necessità, sotto il quale l'anima e il suo genio passarono insieme. Quando tutte le anime furono passate, esse si resero, per un calore insop-

(1) Epeo è colui che aveva fabbricato il cavallo di Troia.

portabile, nel piano di Lete (Oblìo): questo è nudo di alberi e di tutto ciò che porta la terra. Qui, essendo venuta la sera, si accamparono sulle rive del fiume Ameles (Senza cure), la cui acqua non può esser contenuta da alcun sasso. Tutte dovettero bere una certa quantità di quest'acqua: quelli che ne prendono smoderatamente oltre questa misura perdono assolutamente ogni memoria del passato. Esse si erano poste a riposare ed era la mezzanotte, quando scoppiò un alto tuono, accompagnato da un terremoto: e tutte le anime furono proiettate qua e là, come stelle cadenti, verso il luogo della loro nascita. Quanto a lui, diceva Er, non gli era stato concesso di bere dell'acqua di Lete: tuttavia egli non sapeva come e per qual via era tornato nel suo corpo: solo si era svegliato al mattino e si era trovato steso sul rogo.

Questa favola, caro Glaucone, si è conservata fino a noi e se noi le prestiamo fede, essa salverà ancora noi e ci aiuterà a passare felicemente il fiume Lete ed a mantener pura l'anima nostra. Se tu seguirai il mio consiglio e ti persuaderai che l'anima nostra è immortale ed è capace di superare ogni fortuna, noi cammineremo sempre per la via che conduce in alto e praticheremo con saggezza la giustizia in tutte le cose. Così noi saremo in pace con noi stessi e con gli dèi e qui e dopo d'aver riportato il premio destinato alla virtù, come atleti vittoriosi in trionfo: e saremo felici qui e in quel viaggio di mille anni, del quale abbiamo ora parlato.

(*Repubblica X*, 614 B - 621 D).

Anche nel *Gorgia* Socrate chiude le sue esortazioni a Callicle con un racconto mitico del giudizio che i tre giudici degli inferi, Eaco, Radamanto e Minosse, rendono sugli uomini dopo la morte.

Ecco, caro Callicle, ciò che io ho sentito e ritengo per vero. La morte non è altro, io penso, che la separazione

di due cose, dell'anima e del corpo. Al momento che si separano l'uno dall'altra, ciascuno di essi non è molto differente da ciò che era durante la vita dell'uomo: il corpo conserva visibili traccie della sua costituzione naturale, delle cure e delle impressioni ricevute; e la stessa cosa accade rispetto all'anima. Quando essa è stata spogliata del corpo, tutto diventa in essa visibile, la sua naturale costituzione e le impressioni lasciate in essa dal genere di vita che l'uomo aveva abbracciate. Quando esse arrivano davanti al giudice, questi le fa avvicinare ed esamina ciascuna di esse senza sapere a chi appartiene. E spesso, avendo tra le mani l'anima del gran re o di qualche re o principe, scopre che essa non ha niente di sano, ma è tutta come flagellata e coperta di cicatrici, che gli spergiuri, le ingiustizie e le altre azioni vi hanno impresso; che la menzogna e la vanità vi hanno lasciato mille impronte oblique, perchè è cresciuta lungi dalla verità; che la vita molle e licenziosa e la condotta sregolata ed empia l'hanno deformata e pervertita oltre ogni misura. Quando vede questo, egli la manda allora senz'altro, piena di vergogna, alla prigione a soffrire il giusto castigo.

Il destino di tutti quelli, che subiscono giustamente da parte d'un altro una pena, è o di diventare migliori e di trarne vantaggio per sè o di servire di esempio agli altri e di correggerli spaventandoli con lo spettacolo dei dolori che essi debbono soffrire. Quelli, che tirano vantaggio per sè dalle pene imposte loro dagli dèi e dagli uomini, sono coloro le cui colpe possono venir espiate. Ciò non è possibile ad essi sia qui in terra, sia negli inferi che per la via del dolore: non vi è altra via di liberazione dalla malvagità. Quelli invece, che hanno commesso i più grandi misfatti e non possono più venir guariti, servono di esempio agli altri: i quali li vedono soffrire, per le loro colpe, i più gravi, dolorosi, orribili tormenti. Essi sono là, pubblicamente sospesi nelle prigioni degli

inferi, come un esempio che serve di spettacolo e di avvertimento a tutti i malvagi che là passano continuamente. Io sostengo che Archelao (1) sarà di questo numero, se è vero ciò che la maggior parte di quelli dati così in spettacolo vengono dai tiranni, dai re, dai principi, dagli uomini di stato: perchè essi sono quelli che si valgono del loro potere senza limiti per compiere le più grandi scelleratezze. Di questo ci è testimonio anche Omero: quelli che egli rappresenta come condannati a pene eterne sono re e principi, come Tantalo, Sisifo, Tizio. Nessun poeta ci rappresenta Tersite od altri malvagi di condizione privata come puniti fra gli inguaribili; ciò è, io credo, perchè ad essi mancava la potenza, nel che essi furono più fortunati di quelli che erano potenti. In effetto, caro Callicle, i più grandi scellerati sono fra i potenti. Niente impedisce certo che vi siano tra di essi anche degli uomini eccellenti e questi meritano allora una grande ammirazione, perchè è difficile e degno di alta lode il rimanere giusti quando si ha tutta la libertà di mal fare. Ma essi sono pochi. Uno di questi è stato Aristide, figlio di Lisimaco, che fu celebre per tutta la Grecia. La maggior parte però di quelli, che giungono al potere, diventano dei malvagi.

Ma torniamo al nostro discorso. Quando il giudice degli inferi ha dinanzi a sè qualcuno, egli non conosce nulla di lui, nè delle sue condizioni, nè della sua origine, se non che egli è un malvagio: quando egli l'ha riconosciuto per tale, lo manda al Tartaro con un segno che indica se egli è guaribile o no; e là subisce la pena meritata. Talora egli vede un'anima, che ha vissuto santamente e nella verità, l'anima d'un semplice privato o d'un uomo qualsiasi, ma per lo più, io penso, quella d'un filosofo che si è sempre occupato solo di sè ed è stato lungi dagli affari: allora egli se ne rallegra e lo manda alle isole dei beati. Eaco e Radamanto esercitano la loro funzione tenendo

(1) Archelao, re di Macedonia, del quale Polo ha già parlato nel *Gorgia*.

una bacchetta in mano: Minosse siede da solo ed assiste: egli tiene uno scettro d'oro, come Ulisse, in Omero, narra d'averlo veduto: « con uno scettro d'oro in mano, rendendo giudizio ai morti » (*Odissea* XI, 569).

Io presto fede, caro Callicle, a questi racconti e penso a ciò che devo fare per comparire con l'anima sana davanti al giudice. Io rinunzio ben volontieri alle vanità degli altri uomini per cercare unicamente la verità; e mi sforzo di vivere e di morire, quando venga il tempo di morire, il meglio che sia possibile. Io invito anche gli altri, per quanto posso, e te stesso, alla mia volta, ad abbracciare questa vita ed a sostenere questa lotta, che è la più alta di tutte le battaglie che si sostengono sulla terra. Pensa che quando verrà il momento di questo esame e di questo giudizio sarai tu che non sarai in grado di aiutarti; e che, quando sarai preso e condotto dinanzi al giudice, starai tutto smarrito ed a bocca aperta; e che dovrai forse patire che altri ti percuota ignominiosamente nella guancia e ti copra di oltraggi. Tu consideri questi racconti come favole di vecchierelle e non te ne curi. Ed anche noi probabilmente non ce ne cureremmo se, dopo tante ricerche, potessimo trovare qualche cosa di migliore e di più vero. Ma tu vedi che voi tre, tu, Polo e Gorgia, che siete i più sapienti della Grecia, non avete potuto provare che si debba condurre una vita altra da quella che ci sarà utile quando noi saremo nell'al di là. Anzi di tante affermazioni, che abbiamo discusso, la sola che resti ferma è questa: che bisogna guardarsi più dal fare ingiustizia che dal riceverla e che prima di tutto bisogna applicarsi non a sembrare uomo giusto, ma ad esserlo veramente, sia nei rapporti privati, sia nella vita pubblica... Arrenditi quindi alle mie ragioni e seguimi nella via che ti condurrà alla felicità e in vita e dopo la morte. Lascia che ti disprezzino come insensato, che ti maltrattino: anzi, per Giove, lascia anche che ti battano, ciò che ti sembra così infamante. Se tu sei veramente un uomo

buono e giusto e pratichi la virtù, non ti avverrà per questo niente di male. Dopo che avremo così coltivato insieme la virtù, allora ci occuperemo, se lo riterremo opportuno, delle cose pubbliche o ci consiglieremo di qualunque altra cosa vorremo; noi saremo allora in stato di consigliarci molto meglio che adesso. Non è vergognoso infatti che, nello stato in cui ci troviamo, noi ci mettiamo presuntuosamente innanzi, come se valessimo qualche cosa, mentre il nostro giudizio varia continuamente sui medesimi oggetti ed anzi sui più importanti? Tanto grande è la nostra ignoranza! Serviamoci del risultato « cui siamo giunti come d'una guida, la quale ci fa vedere che il miglior partito che possiamo seguire è di vivere e di morire nella pratica della giustizia e delle altre virtù. Camminiamo per questa via ed esortiamo anche gli altri a seguirci. Non ascoltiamo i discorsi che ti hanno sedotto e coi quali vorresti sedurmi: perchè essi, caro Callicle, non valgono nulla.

(*Gorgia*, 524 A - 527 E).

Platone riconosce che non si può ottenere su questo punto alcuna certezza logica, alcuna dimostrazione (*Fedone*, 63 B-C) e lascia sempre sussistere il dubbio (*ib.* 91 B): ma sostiene che bisogna affrontare il problema e prendere risolutamente il partito che la ragione ci mostra come il più sicuro, se non per altro, almeno per questo: che nessun altro può essere seriamente sostenuto.

Arrivare su questo punto (l'immortalità dell'anima) ad una chiara conoscenza nella vita presente sembra a me, come forse anche a te, caro Socrate, cosa impossibile od almeno estremamente difficile: ma il rinunciare ad esaminare in ogni modo ciò che su questo punto si è detto e l'arrestarsi prima d'aver considerato la cosa sotto tutti gli aspetti mi sembra segno d'un animo poco virile. In riguardo a questo bisogna di due cose l'una: o imparare dagli altri ciò che si deve credere o trovarlo da sè;

e, se ciò non è possibile, fra tutti i ragionamenti umani scegliere il migliore ed il più forte ed abbandonandosi ad esso, come ad una navicella, attraversare la vita.

(*Fedone*, 85 C-D).

A questo, o cari, bisogna riflettere che, se l'anima è immortale, noi dobbiamo averne cura non per via del tempo presente, che diciamo vita, ma anche per quello che segue e che il pericolo che si corre, trascurandola, è grave. Che se la morte fosse una cessazione di tutto, allora essa sarebbe per i malvagi un guadagno: il morire non solo del corpo, ma anche dell'anima, sarebbe per essi una liberazione dalla loro malvagia natura. Ma poichè essa è immortale, non vi è per essa altra via di sfuggire al male, altra via di salute, che il diventare più che si possa partecipi della bontà e della ragione. Perchè l'anima non porta con sè agli inferi se non la conformazione che si è acquistato e questo è per chi muore di grande importanza fin dai primi momenti della sua migrazione nell'al di là. Perchè la tradizione narra che quel medesimo genio, che ha guidato l'uomo durante la vita, lo conduce dopo morto in un luogo dove tutti i morti si rendono per essere giudicati e dal quale quindi essi devono migrare negli inferi sotto la guida dello stesso genio che li ha là condotti. E dopochè essi hanno là ricevuto il bene ed il male che loro tocca e vi hanno dimorato il tempo fissato, un'altra guida li conduce dinuovo qui nel mondo, dopo molte e lunghe rivoluzioni di secoli.

(*Fedone*, 107 B-E).

Certo è, caro Simmia, che, in riguardo a ciò che abbiamo detto, conviene applicare tutta la vita a conseguire la virtù e la saggezza, perchè il premio è splendido e grande la speranza. Sostenere che tutto sia come io ve l'ho descritto è cosa che un uomo di buon senso non deve fare: ma che circa l'anima e il suo destino sia così

o in qualche altra maniera simile, dal momento che dobbiamo ritenerla immortale, è cosa che merita ragionevolmente di essere creduta e noi possiamo su di essa fondare tutta la vita. È questo un rischio che è bello correre e che è bene ripetere a sè come una formula magica: per questo io mi ci sono tanto arrestato. Colui che durante la sua vita ha rinunciato alla voluttà ed alle cure del corpo come a qualche cosa di straniero e di funesto ed ha per contro cercato sempre di imparare e di ornare l'anima sua con gli ornamenti che ad essa sono proprii, con la temperanza, con la giustizia, con la fortezza e con l'amore della libertà e della verità, può essere tranquillo circa l'anima sua ed accingersi al grande viaggio, quando il destino lo chiami, come uno che vi è preparato. (*Fedone*, 114 C - 115 A).

Ciò che vi è di sostanziale nelle narrazioni mitiche qui riferite e nelle altre simili è questo: che vi è un ordine morale, il quale si estende al di là della vita presente. Chi si conforma a questo ordine divino non ha nulla da temere. Il male invece ha spesso la sua pena già in questo mondo: ma anche quando sembra essere fortunato, esso porta sempre con sè la sua più grave pena: di essere il male e di non poter vivere che con il male.

Dio, che, secondo le antiche tradizioni, è il principio, il mezzo ed il fine di tutte le cose, le conduce per la via diritta al loro fine, seguendo la sua natura: la giustizia lo segue, sempre pronta a punire quelli che infrangono la legge divina. Chi vuol vivere vita beata deve attaccarsi alla giustizia, camminando umilmente sui suoi passi. Chi invece si lascia gonfiare dall'orgoglio per le ricchezze, gli onori, i vantaggi personali, chi nel suo cuore giovane ed insensato arde di ambiziosi desiderî e s'induce a credere di non aver bisogno nè d'autorità, nè di giustizia, anzi d'esser chiamato ad essere la guida degli altri, Dio lo abbandona a se stesso: allora, così abbandonato da Dio, si unisce ad altri suoi simili e, pieno di presunzione,

porta lo sconvolgimento in tutte le cose. Durante qualche tempo egli può, agli occhi del volgare, uscirne trionfante; ma la giustizia tardi o tosto lo afferra e precipita nell'estrema rovina lui, i suoi e la sua patria.

(*Leggi IV*, 715 E - 716 B).

Socrate. Essi (i malvagi) non sospettano la pena dell'ingiustizia, che pure dovrebbe star loro dinanzi: pena che non consiste, come credono, nei supplizi e nella morte, che essi talora evitano, pur vivendo nell'ingiustizia, ma in un castigo al quale niuno può sfuggire.

Teodoro. E quale è?

S. Sebbene, caro amico, la realtà ci mostri, per esempio, che l'uomo simile a Dio è veramente beato, l'uomo empio veramente miserabile, la loro stupidità e la loro follìa impedisce loro di riconoscerlo e così la loro condotta malvagia li allontana sempre più da Dio. Ma essi espiano già questa follìa con la loro stessa vita simile al modello che hanno preso ad imitare. E se qualcuno dicesse loro che, se non abbandonano la vita malvagia, non saranno dopo la morte accolti in quel soggiorno beato, che esclude ogni male e che in questa vita saranno condannati ad avere soltanto la compagnia che loro conviene, di uomini malvagi come loro, essi, che si credono uomini abili ad accorti, tratteranno questi discorsi come sciocchezze.

T. Certamente, Socrate.

S. Lo so, caro amico. Ma ecco quel che capita loro. Quando in un colloquio particolare sono invitati a dar ragione del loro disprezzo ed a sentire le ragioni degli altri, per quanto vogliano sostenere arditamente la loro tesi e non cedere vilmente il campo, finiscono, mio caro, per trovarsi essi stessi imbarazzati intorno a ciò che dicono e tutta la loro eloquenza svanisce come un vaniloquio di bambini.

(*Teeteto*, 176 E - 177 B).

Tale è, figlio mio, che ti credi trascurato dagli dèi, la giustizia degli abitatori dell'Olimpo. Se tu diventi peggiore, andrai coi tristi, se diventi migliore, andrai coi buoni, tanto in questa vita quanto nell'altra, per soffrire e per fare quello che soffrono e fanno i simili coi simili. Nessuno che abbia la disgrazia di cadere in basso deve illudersi di sfuggire a questo giudizio divino: un giudizio che gli dèi hanno stabilito al disopra di ogni altro e dinanzi al quale bisogna tremare. Tu non gli sfuggirai mai, nè se tu fossi così piccolo da penetrare nelle profondità della terra, nè se tu fossi così grande da elevarti fino al cielo. Ma tu porterai la pena che da esso è stabilita o su questa terra o negli inferi o in qualche altra sede anche più terribile. E lo stesso avverrà di coloro, che, per via dell'empietà o dei loro delitti, sono saliti dal basso in alto stato e che tu credi siano passati dalla miseria alla felicità; nel cui destino ti sembra d'aver veduto, come in uno specchio, la prova dell'indifferenza degli dèi per le cose umane. Ma questo è possibile solo perchè tu ignori come le loro vicende rientrino anch'esse in qualche modo nell'ordine universale.

(*Leggi X*, 907 ss.).

4. Platone, come nel *Teeteto* ha difeso il suo idealismo eleatico contro le teorie empiriche della conoscenza, così difende (specialmente nel *Filebo*) il suo concetto della morale, fondato su d'un ordine trascendente, contro le teorie empiriche del piacere, principio della morale. Egli nega anzitutto che il piacere costituisca una categoria unica ed omogenea (*Filebo*, 12 C - 14 B): vi sono piaceri e piaceri. Vi sono piaceri puramente fisici e piaceri connessi con stati intellettuali (*Filebo*, 32 A-C). I fautori della filosofia del piacere credono di poter considerare il piacere nella sua purezza come unico, astraendo lo stato sentimentale individuale, cioè il godimento, da tutti gli altri elementi che vi si associano: questo stato sarebbe ciò che dà valore a tutti i piaceri, anche a quelli dell'ordine morale. Ora, dice Platone, il piacere che ci presenta nella sua maggior

purezza questo godimento, è il piacere fisico: eppure questo ha un carattere patologico.

Socrate. Vi sono degli uomini che sono profondi nella conoscenza della realtà (1) e che affermano non esservi assolutamente sentimenti di piacere: tutto ciò che si dice piacere è solo una liberazione dal dolore.

Protarco. Adotti anche tu, Socrate, questo modo di pensare?

S. No, certo: io voglio solo che noi ascoltiamo questa gente come degli indovini, che non esercitano le loro facoltà divinatorie secondo le regole dell'arte, ma che, per via della forte avversione che la loro natura generosa prova contro le attrazioni del piacere, non riconoscono in esso niente di buono e considerano le sue lusinghe non come un piacere reale, ma come un'illusione. È su questo piede che io voglio che tu li ascolti, esaminando anche gli altri discorsi che il malumore ispira loro.

Pr. Tu dici bene.

S. Andiamo dunque appresso al loro malumore e consideriamoli come alleati. Essi dicono: Se noi vogliamo conoscere l'essenza del piacere nella sua natura, non dobbiamo rivolgere la nostra attenzione ai piaceri da poco, ma a quelli che passano per i più grandi e i più intensi.

Pr. D'accordo.

S. Ora i piaceri, che si offrono per i primi e che sono i più grandi, non sono quelli che si riferiscono al corpo?

Pr. Certamente.

S. E non noti tu nella vita sregolata piaceri non dirò più numerosi, ma più forti, più considerati, quanto alla veemenza ed all'estensione, che nella vita temperante?

Pr. Ho capito quel che dici e vedo anch'io la grande differenza. I temperanti sono tenuti sempre in freno dal detto proverbiale: «Niente di troppo!», al quale essi obbediscono: mentre il piacere violento, che domina gli

---

(1) Platone allude qui ad Antistene ed alla scuola cinica.

intemperanti e i dissoluti, diventa in essi una specie di pazzia che li disonora.

S. Benissimo. Se così è, è chiaro che i piaceri più veementi, come i dolori più veementi, sono connessi con una perversa disposizione del corpo e dell'anima.

(*Filebo*, 44 B - 45 E).

Anche ponendo il problema morale da questo punto di vista e cioè chiedendoci quale sia la disposizione sentimentale che ha il valore più alto, noi non possiamo non riconoscere la superiorità dei piaceri dello spirito, la miseria della vita di coloro, che sono dati ai piaceri inferiori della voluttà e dell'ambizione. Non è vero che si tratti di giudizi subbiettivi e relativi: il solo giudice competente è in ogni caso l'uomo che ha potuto conoscere tutti i piaceri, anche quelli dello spirito. Gli uomini bestiali e ciechi, che non li conoscono, come possono giudicare?

L'anima è divisa in tre parti: ad esse corrispondono tre specie di piacere proprie a ciascuna di esse e così tre specie di desideri e di potenze. La prima di queste potenze è quella per cui l'uomo conosce; la seconda quella per cui s'accende in lui l'ira; la terza ha troppe forme differenti perchè noi possiamo designarla con un nome solo, ma l'abbiamo denominata da ciò che vi è in essa di predominante. Noi l'abbiamo chiamata la parte concupiscibile per via della violenza dei suoi desideri del cibo, del bere e degli altri piaceri dei sensi: potremo anche chiamarla la parte amica del denaro, perchè tali desideri vengono in generale saziati col denaro. Se noi diremo che il piacere proprio di questa parte è il piacere del guadagno, noi ne fisseremo l'idea per mezzo di questo unico concetto fondamentale: e le daremo il giusto nome chiamandola la parte dell'anima che è avida del denaro e del guadagno. La parte irascibile invece ha il suo fine nel dominare, nel vincere, nell'acquistare gloria: noi possiamo perciò a giusto titolo chiamarla la parte che è avida della vittoria e dell'onore. Quanto alla parte poi

che conosce, essa è diretta sempre verso la conoscenza della vera essenza delle cose e non si cura affatto nè delle ricchezze, nè della gloria. Possiamo perciò chiamarla la parte amica della saggezza. Nei diversi individui ora è questa parte dell'anima che domina, ora quell'altra: vi sono quindi tre specie di uomini, gli amici della saggezza, gli amici della vittoria, gli amici del guadagno. Quindi tre specie di piaceri corrispondenti. Se ora tu volessi successivamente domandare a ciascuno di questi uomini quale di questi indirizzi di vita è il più gradevole, ciascuno di essi celebrerebbe il suo. L'avido di denaro dirà che il piacere di sovrastare e quello di sapere non contano nulla quando non fruttano denaro. E l'uomo ambizioso considererà il piacere del denaro come una cosa bassa, ma anche il piacere che viene dal sapere, se non frutta onore, lo giudicherà cosa vana e futile. Ma quale valore ammetterà l'amico della verità alle due altre specie di piacere paragonate al piacere di sapere? Egli troverà il vero piacere nel continuo imparare: gli altri piaceri saranno per lui solo delle necessità, delle quali non sente bisogno se non in quanto la natura ve lo costringe. Ora poichè tutti e tre questi generi di piacere e di vita sono in questione, non solo in quanto l'una sia migliore o più onorevole delle altre, ma in quanto è più gradevole e più dolce, come potremo noi sapere quale di questi tre giudizi sia più vicino alla verità? Noi possiamo dare una giusta sentenza solo con l'esperienza, la riflessione e la discussione. Ora quale di questi tre uomini può meglio conoscere per esperienza queste tre specie di piaceri? Dobbiamo credere che l'uomo interessato, se si applica al sapere, sia capace di apprezzare il piacere, che vi è connesso, meglio di quel che il filosofo sia capace di conoscere il piacere connesso col guadagno? Vi è tra i due una grave differenza. Perchè il filosofo si trova fin dall'infanzia costretto a provarli tutti e due: l'uomo interessato invece non è costretto, anche applicandosi alla

conoscenza del vero, a gustare la dolcezza di questo piacere ed a farne esperienza: che anzi questo stesso tentativo non sarà per lui cosa facile. Quindi il filosofo ha, per la conoscenza che egli ha di entrambi questi piaceri, un grande vantaggio di fronte all'uomo avido. Lo stesso dobbiamo dire dell'ambizioso: il filosofo conosce il piacere connesso con gli onori assai meglio che non l'ambizioso conosce i piaceri del pensiero. Perchè tutti gli uomini raggiungono gli onori quando raggiungono il fine dei loro sforzi: e il ricco ed il valoroso e il sapiente vengono onorati da molti, onde tutti e tre conoscono per esperienza il piacere che viene dall'essere onorati. Ma il piacere connesso con l'intuizione del vero può essere gustato solo dal filosofo. Egli solo quindi può decidere, fra tutti, sulla base dell'esperienza. Al lume dell'esperienza egli solo può aggiungere quello della riflessione. E lo strumento che deve servire alla decisione — la dialettica — non è proprio nè dell'uomo avido, nè dell'ambizioso, ma del filosofo. Se la ricchezza e il guadagno fossero il criterio per decidere su ciò che l'uomo avido loda o biasima, il suo giudizio sarebbe necessariamente il vero giudizio. Se il criterio fosse l'onore, la vittoria, il valore, la lode e il biasimo dell'uomo ambizioso dovrebbero prevalere. Ma poichè il giudizio deve essere dato in base all'esperienza, alla riflessione ed alla dialettica, la lode dell'amico della verità e della dialettica deve essere la più vera. Dunque dei tre piaceri, di cui si tratta, il più dolce è quello che gusta quella parte dell'anima con cui apprendiamo il vero e la vita di colui che dà a questa parte di se stesso il predominio è la più felice.

(*Repubblica IX*, 580 D - 583 A).

I piaceri dello spirito hanno un valore superiore perchè in realtà appartengono ad una sfera più alta della realtà, si connettono con quelle attività, per le quali l'uomo viene a contatto con la pura e vera essenza delle cose: mentre quelli,

che corrono appresso ai piaceri della vita inferiore, combattono furiosamente tra loro per delle ombre fallaci.

Non dobbiamo noi affermare che la distinzione delle massime morali ed immorali riposa su questo, che le prime sottomettono ciò che ci è in noi di animale a ciò che vi è in noi di umano, anzi di divino, mentre le altre sottomettono la parte più delicata alla parte più brutale? Ciò posto, che cosa serve ad un uomo ricevere dell'oro per vie ingiuste, se questo ha per conseguenza che il prendere questo oro fa della parte migliore di lui lo schiavo della parte peggiore? Se egli vendesse per denaro suo figlio come schiavo ed ancora in un paese di uomini rozzi e crudeli, questo denaro, per quanto grande fosse, non sarebbe per lui un vantaggio: ora quando egli senza riguardo sottomette la parte più divina di sè alla parte più ignobile e si lascia corrompere per denaro a compiere le peggiori bassezze, non è egli come Erifile (1), che vendette per una collana d'oro la vita del suo sposo?

(*Repubblica IX*, 589 D - 590 A).

5. Non vi è dunque un «piacere», che attraversi dal basso in alto, come qualche cosa di unico e di omogeneo la vita sentimentale dell'uomo. Vi sono piaceri e piaceri, essenzialmente distinti, quanto al valore, gli uni dagli altri. Ciascuno di essi si connette con un grado della vita e della realtà: e dal valore di questa realtà dipende anche il suo valore. La distinzione dualistica della realtà si riflette quindi anche nell'ordine dei valori: i piaceri più alti sono quelli connessi con le attività, per le quali l'uomo si sforza d'immedesimarsi con la realtà vera e perfetta, cioè di unirsi con Dio.

L'unione con Dio ha luogo col rendersi più che si può simili a Dio: e noi possiamo rassomigliargli con la

(1) *Odissea*, XI 325. Erifile sposa di Anfiarao, sedotta da una collana d'oro, rivelò dove s'era nascosto suo marito per non andare alla guerra di Troia dove era stato avvertito da una predizione che avrebbe dovuto morire.

bontà e la pietà accompagnate da saggezza. Ma certo non è facile persuadere che non si deve evitare la malvagità e seguire la virtù per le ragioni che muovono la moltitudine e cioè per non sembrare uomo cattivo e passare per virtuoso. La verità è invece questa: che Dio non è assolutamente mai ingiusto: egli è perfettamente giusto e nessuno gli è tanto simile quanto colui che è giusto. Da questo dipendono il vero merito dell'uomo o la sua miseria e la sua bassezza. La conoscenza di questa verità costituisce la vera scienza e la vera virtù: chi non ne è penetrato è ignorante e malvagio.

(*Teeteto*, 176 A-C).

Quale è la condotta che è gradita a Dio e conforme alla sua volontà? Io non ne vedo che una sola fondata sull'antico principio che il simile si compiace d'accordarsi col suo simile sotto una legge e che coloro, i quali non obbediscono ad alcuna legge sono in discordia fra di sè e con l'autore della legge. Ora Dio è il vero autore della legge in tutte le cose ben più che qualsiasi uomo. Chi dunque vuol farsi amare da Dio deve necessariamente fare tutto ciò che può per rassomigliargli. Secondo questa massima l'uomo temperante è gradito a Dio perchè gli rassomiglia: chi è intemperante, lungi dal rassomigliargli, è con lui in discordia e perciò è ingiusto. Lo stesso si dica delle altre virtù.

(*Leggi IV*, 716 C-D).

Questo dualismo inclinò Platone verso una concezione ascetica della morale. Se il bene supremo, cioè il possesso della verità e l'unione con Dio è il solo vero bene, quale valore possono ancora conservare i beni e i piaceri inferiori? Poichè noi non possiamo sperare di ottenere questo bene finchè siamo nell'esistenza sensibile, che cosa può essere per il saggio questa vita se non una purificazione ed una preparazione alla morte? Questo è il concetto che Platone svolge particolarmente, sotto influenze socratiche, nel *Fedone*.

Ciò che tu ora dicevi, (disse Kebes), che i filosofi guardano con desiderio verso la morte, ha, caro Socrate, l'apparenza d'una strana affermazione, se è vero quanto abbiamo ora stabilito, e cioè che vi è un Dio, il quale ha cura di noi ed è nostro signore. Che i sapienti non si dolgano di essere privati di questa tutela e di uscire da un mondo, che è sotto il governo di Dio, mi sembra poco ragionevole. L'uomo saggio desidererà sempre di star sotto la dipendenza di ciò che è migliore di lui. E così dovrebbe accadere il contrario di quanto si è detto: ai sapienti dovrebbe rincrescere il morire, gli stolti dovrebbero rallegrarsene. Quando Socrate udì questo, sorrise della sottigliezza di Kebes e disse volgendosi a noi: Come Kebes va sempre in cerca di obbiezioni e non vuole mai arrendersi a ciò che gli vien detto! Bisogna dunque che io mi difenda. In verità, caro Simmia e Kebes, se io non credessi di trovare nell'altra vita altri uomini sapienti e buoni ed anche degli uomini migliori di quelli che qui vivono, io sarei ingiusto, se non mi dolessi di morire. Ma siate persuasi che io penso di riunirmi a degli uomini buoni. Certo io non posso affemare questo con assoluta certezza; ma che io vada verso un mondo di esseri divini e benigni, questo mi sembra di poterlo dire sicuramente. Ecco perchè io non rimpiango di dover morire; io spero che vi sia ancora qualche cosa dopo la morte e che, come si è sempre creduto, gli uomini buoni vadano incontro ad un destino migliore.

Come dunque, caro Socrate? riprese Simmia. Pensi tu di lasciarci tenendo per te questi sentimenti senza farcene parte?

Facciamo allora la prova, rispose Socrate, di spiegarvi come un uomo, dopo aver consacrato la sua vita alla filosofia, deve morire serenamente e coraggiosamente con la ferma speranza di godere là, dove sarà dopo la morte, d'un bene infinito. Di questo, caro Simmia e Kebes, cercherò darvi la dimostrazione. Gli uomini sem-

brano ignorare che i veri filosofi non attendono in tutta la vita che ad una cosa sola: a prepararsi a morire; se ciò è vero, sarebbe ben ridicolo che, dopo d'aver mirato tutta la vita a questo fine, essi fossero corrucciati quando la morte, lungamente desiderata ed attesa, si presenta a loro.

Qui Socrate mostra che il corpo e le sue cure non sono che un impedimento alla vera attività del filosofo, che è la visione della verità.

Socrate. La morte non è che la separazione definitiva dell'anima e del corpo. Ora ascolta, mio caro. Ti sembra che sia conveniente ad un filosofo di correre appresso ai piaceri sensibili, come per esempio il mangiare ed il bere?

Simmia. No certo, caro Socrate.

S. Ed al piacere dell'amore?

Si. Nemmeno.

S. E ti sembra che un tale uomo farà gran caso delle altre raffinatezze relative al corpo? Apprezzerà egli i belli abiti, le belle calzature e cose simili, fuori di quanto la necessità esige?

Si. Mi sembra che il vero filosofo deve disprezzare tutto questo.

S. Dunque tutte le cure d'un filosofo sono rivolte non al corpo, ma all'anima ed a separare questa dal corpo il più che sia possibile. Non è quindi chiaro che il filosofo differisce dagli altri uomini propriamente in questo, che egli cerca di liberare l'anima sua dalla servitù del corpo?

Si. Certamente.

S. Ma per ciò che riguarda l'acquisizione della saggezza, il corpo è o non è un ostacolo, quando uno lo associa a questa ricerca? Serviamoci d'un esempio. La vista e l'udito danno testimonianze infallibili, oppure hanno ragione i poeti quando dicono ripetutamente che l'udito e la vista non ci danno conoscenze esatte? E se i dati di questi sensi non sono nè chiari, nè precisi,

quanto meno lo saranno quelli dei sensi inferiori! Non ti sembra così?

Si. È precisamente così.

S. Quand'è allora che l'anima giunge alla verità? Perchè quando essa procede nelle sue ricerche durante la sua unione col corpo, questo la induce in errore.

Si. Tu hai ragione.

S. Non è il ragionamento che solo può darle conoscenze chiare? E non ragiona essa nel modo migliore quando non è turbata nè dalla vista nè dall'udito, nè dal dolore, nè dal piacere, ma sta il più che sia possibile da sè e cerca di conoscere il vero essere, lasciando da parte quanto più essa può, il corpo?

Si. Così è.

S. Non dobbiamo allora dire che l'anima del filosofo disprezza il corpo, lo fugge e cerca di essere sola con se stessa?... Ma allora i veri filosofi devono pensare e dire fra loro: Solo uno stretto sentiero si apre alla nostra ragione nelle opere sue, perchè noi, finchè abbiamo il corpo e l'anima nostra è strettamente unita con questa maledizione, non possederemo mai, quanto basta, l'oggetto dei nostri desiderî, cioè la verità. Perchè il corpo ci dà preoccupazioni innumerevoli per il bisogno di nutrirlo: le malattie sue turbano le nostre ricerche: di più esso ci riempie con inclinazioni, desiderî, cure, illusioni e follìe di ogni specie, che occupano costantemente il nostro pensiero. Le guerre, le sedizioni e le battaglie sono un effetto del nostro corpo e delle sue passioni. Tutte le guerre sorgono per la conquista del denaro; ora è il corpo con i suoi bisogni che ci sospinge a guadagnar denaro. Questo non ci permette di consacrare il nostro spirito alla conquista della sapienza. Ed il peggio è che anche quando ci lascia un po' di tempo per qualche ricerca, il corpo si mette sempre in mezzo per imbarazzarci, confonderci, distrarci e così non ci permette di applicarci alla conoscenza del vero. È necessario essere persuasi che,

se noi vogliamo conoscere con imperturbata purezza qualche cosa, noi dobbiamo separarci dal corpo e considerare le cose in se stesse per mezzo dell'anima sola: quindi ciò che noi desideriamo e professiamo di amare, la conoscenza della verità, ci sarà data solo dopo la morte. Finchè saremo in vita, noi ci accosteremo alla verità tanto più quanto ci staccheremo dal corpo e non avremo commercio con esso e con le sue impurità, se non quanto è necessario, finchè Dio stesso venga a liberarcene. Così purificati e liberati dalle follìe del corpo, potremo verisimilmente conversare con altri uomini simili a noi e conosceremo da noi stessi l'essenza pura delle cose, nelle quali risiede la verità. Perchè le cose pure son riserbate ai puri.

È dunque vero, caro Simmia, che la vita dei veri filosofi è una preparazione alla morte e che questa non è per essi niente di terribile. Se essi disprezzano sotto ogni rispetto il corpo ed aspirano a vivere con la loro anima sola, non sarebbe un assurdo per essi il considerare con paura e con dolore l'arrivo della morte, che li libererà dal corpo, oggetto di disprezzo e li condurrà lietamente là, dove essi otterranno quella sapenza, alla quale avevano anelato tutta la vita? Vi sono stati uomini che, avendo perduto i loro amici, le donne, i figli, sono discesi volontariamente agli inferi, tratti dalla speranza di rivederli e di riunirsi di nuovo con gli oggetti del loro amore: ed un uomo, che ama veramente la sapienza e non spera di trovarla altrove che negli inferi, non affronterà la morte con serenità, anzi con gioia? Non sarebbe per lui una grande follìa il temere la morte?

Si. Sarebbe, per Giove, una grande follia.

(*Fedone*, 62 C - 68 B).

6. Ma nello svolgimento ulteriore della dottrina Platone si è sempre più allontanato da questo dualismo ascetico. Mentre prima, sotto l'influenza socratica, Platone pone l'unico male dell'anima nell'ignoranza, con la quale si confonde ogni altra

malvagità, come ogni virtù si confonde con la saggezza, in seguito egli ammette una virtù innata, naturale, fondata sulla retta opinione, che è anch'essa una specie di saggezza naturale, imperfetta, la quale getta una specie di ponte fra la sapienza sublime del saggio e la stoltezza della moltitudine. L'argomento principale è cercato nel fatto citato anche altrove da Platone (*Protagora* 329 ss.; *Menone* 931;) che i migliori cittadini d'Atene non hanno saputo educare alla virtù i loro figli: ciò che avrebbero fatto, se la virtù loro fosse stata virtù vera, sapienza. Il valore di questa virtù naturale, poco apprezzata nel *Fedone*, è meglio giudicato nel *Menone* e nei dialoghi successivi: finchè nelle *Leggi* la virtù risulta da due coefficienti d'un valore quasi eguale: le abitudini innate e l'insegnamento della saggezza. Così per contrario il male dell'anima è ivi posto come duplice: il vizio (innato, naturale) e l'ignoranza.

Socrate. Due cose dirigono rettamente l'uomo, l'opinione vera e la scienza... Temistocle e gli altri politici, di cui parlavamo, non avevano perciò bisogno della scienza, nè di essere dei saggi per dirigere le cose pubbliche. Ma appunto perciò essi non potevano rendere gli altri quello che essi erano, perchè non erano tali per via della scienza.

Menone. Mi sembra che sia come dici, o Socrate.

S. E se non era la scienza, non poteva essere che l'opinione vera, la quale serviva agli uomini politici per bene amministrare lo stato: la loro disposizione interiore non differiva in nulla da quella dei profeti e degli indovini, i quali annunziano anch'essi molte cose vere, ma non sanno veramente (per scienza) nessuna delle cose che dicono.

(*Menone*, 99 A-C).

Questa attenuazione del dualismo originario modifica anche il giudizio di Platone relativamente ai beni inferiori e terreni. Non è più questione di condannarli senz'altro o di respingerli per quanto è possibile, come cose di natura sensibile, che ci giungono attraverso il corpo; ma di subordinarli e di farli

servire ai veri beni, che sono i beni spirituali. Il piacere in genere (cioè tutti i piaceri di carattere sensibile) appartiene alla realtà naturale, che ha in sè la natura dell'illimitato e dell'indeterminato: è quindi un elemento inferiore. La saggezza e l'intelligenza sono affini all'Uno, al principio divino, ordinatore di tutte le cose: sono quindi un elemento superiore. Esse non escludono il piacere, ma hanno diritto a regolarlo e dominarlo (*Filebo*, 27 E - 28 E; *ib.* 31 A).

Socrate. Noi ci proponiamo adesso, l'uno e l'altro, di cercare quale è quello stato e quell'indirizzo dell'anima che possono procurare a tutti gli uomini una vita felice. Tu (Protarco) affermi con Filebo che essi consistono nel godere, io invece nel pensare. Non è vero?

Protarco. È così.

S. Ma e se noi trovassimo qualche cosa di più eccellente dell'uno e dell'altro? Se questo terzo fosse più affine al piacere, il partito del piacere avrebbe sempre ancora la prevalenza su quello della saggezza.

Pr. Certamente.

S. Ma se fosse più affine alla saggezza, questa avrebbe allora la prevalenza sul piacere.

(*Filebo*, 11 D - 12 A).

Il bene supremo non è per noi uomini certamente il piacere, ma nemmeno la vita nell'intelligenza pura: questa è propria soltanto degli dèi (*Filebo*, 22 C). Il bene supremo dell'uomo è una vita mescolata d'intelligenza e di piacere; nella quale però l'intelligenza ha il predominio (*Filebo*, 22 D).

Socrate. Io mi ricordo ora d'aver udito, in sogno o nella veglia, sul piacere e sulla saggezza certi discorsi, secondo i quali il bene più eccellente non consiste in nessuno dei due, ma in una terza cosa differente da essi e superiore a tutti e due. Ma accordiamoci prima su alcuni punti meno importanti. Credi tu che questo bene abbia una natura perfetta od imperfetta?

Protarco. La più perfetta di tutte, caro Socrate.

S. Dobbiamo pensarlo come bastante a sè?

Pr. E come no? In ciò sta la sua differenza da tutto il resto.

S. Questo mi sembra dobbiamo necessariamente affermare di esso, che ogni essere, il quale ne viene a conoscenza, lo ricerca, cupido di afferrarlo e di appropriarselo senza curarsi più d'altro se non di ciò, che è inseparabile da questo bene.

Pr. È giustissimo.

S. Separiamo ora ed esaminiamo, ciascuna per sè la vita secondo il piacere e la vita secondo la saggezza. Prendiamo il piacere puro da ogni saggezza e la saggezza isolata da ogni piacere. Perchè se uno di essi è il bene, non ha bisogno dell'altro: quello di essi, che avesse bisogno d'altro, non sarebbe più il bene. Ora dimmi, Protarco: consentiresti tu a passar la vita immerso nel più intenso piacere?

Pr. Certamente.

S. Se non ti mancasse nulla dalla parte del piacere, ti parrebbe d'aver ancora bisogno d'altro?

Pr. In nessun modo.

S. Pensa bene: e del vedere, conoscere, ragionare sul da farsi e di tutte le cose simili non vorresti nemmeno aver notizia?

Pr. A che fine? Col piacere avrei tutto.

S. Certo così vivresti godendo il più grande piacere. Ma, venendoti meno la riflessione, la memoria, il sapere ed ogni retta opinione, tu dovresti necessariamente, in quanto privo d'intelligenza, ignorare anche se tu provi o non provi piacere.

Pr. È vero.

S. E certamente, mancando della memoria, non potresti nemmeno ricordarti del piacere avuto altre volte e, se ti tocca momentaneamente un piacere, esso non lascia in te alcun ricordo; e, mancando della retta opinione, non puoi nemmeno credere di provar piacere quando lo provi; e, privo di riflessione, non puoi riflettere

sul modo di provar piacere anche in avvenire. Così tu condurresti la vita non d'un uomo, ma d'una spugna marina o d'un'ostrica. È vero o no?

Pr. Non si può negare.

S. Ora una vita simile merita d'essere vissuta?

Pr. Io non so più che cosa dire.

S. Non fermiamoci qui: passiamo a considerare la vita dell'intelligenza. Uno di noi vorrebbe vivere avendo in dono l'intelligenza, la riflessione e la memoria di tutto, ma senza sentire alcun piacere, nè piccolo nè grande e nemmeno alcun dolore, nell'insensibilità più assoluta?

Pr. Nessuna di queste due vite, caro Socrate, sembra desiderabile.

S. E se, caro Protarco, mescolassimo l'intelligenza e il piacere in modo da comporre una vita unica?

Pr. Io credo che nessuno esiterebbe a preferire questa vita alle altre due.

(*Filebo*, 20 B - 22 A).

Quali sono ora i piaceri, che Platone considera come compatibili con la vita saggia e con l'intelligenza? I piaceri della contemplazione estetica più semplice e della scienza.

Socrate. Io non sono dell'opinione di coloro, i quali affermano che tutti i sentimenti di piacere sono soltanto una cessazione del dolore, ma mi servo della loro testimonianza per provare che vi sono molti piaceri, i quali sembrano tali e non lo sono affatto e che ve ne sono altri, i quali sembrano all'immaginazione grandi e numerosi, ma sono in realtà mescolati col dolore o non sono che una cessazione di dolori più gravi procedenti da condizioni anormali dell'anima o del corpo.

Protarco. Quali sono dunque i piaceri che si può tenere per veri?

S. Quelli che si riferiscono ai bei colori ed alle belle figure e che nascono dagli odori o dai suoni: la cui privazione non è nè sensibile, nè dolorosa e il cui godimento

si fa avvertire come piacere senza alcuna mescolanza di dolore.

Pr. Come sarebbe da intendersi questo?

S. Io te lo dirò. Per la bellezza delle forme io non intendo quello che la maggior parte potrebbe credere, per esempio i bei corpi e le belle pitture: io dico bella una cosa diritta o rotonda e le figure e i corpi piani e solidi così formati per mezzo di strumenti. Perchè io sostengo che essi sono belli, non come gli altri oggetti per via di composizione, ma sempre e in sè, per natura: e il senso di piacere, che essi destano, non ha niente di comune con il solletico fisico. Io dico lo stesso dei colori, che sono per sè belli e sorgente di piacere. Così, per rispetto ai suoni, sono belli per se stessi, non per composizione, i suoni morbidi e chiari, che rendono una melodia semplice e pura. I piaceri che risultano dagli odori sono d'una natura meno divina: ma poichè essi non sono necessariamente connessi con sensazioni dolorose, qualunque sia la via per cui essi ci pervengono, io li pongo insieme coi precedenti. Aggiungi ancora a questi i sentimenti di piacere connessi col conoscere: dato che non vi è alcuna forma di conoscere che ci riesca da principio dolorosa.

(*Filebo*, 51 A - 52 A).

Socrate. Noi siamo qui in certo modo come un coppiere che sta dinanzi a due fontane: l'una del piacere, che è come una fontana di miele, e l'altra della saggezza, che è come un'acqua pura, austera e salutare: noi dobbiamo cercare di fare la migliore delle mescolanze.

Protarco. Senza dubbio.

S. Mescolare ogni sorta di piacere con ogni sorta di saggezza non sarebbe forse sicuro. Io penso di proporre una mescolanza meno rischiosa.

Pr. Quale?

S. Noi abbiamo riconosciuto che vi sono dei piaceri più veri che gli altri. Ma vi sono anche scienze differenti

dalle altre scienze. Le une hanno per oggetto le cose soggette alla generazione ed alla corruzione, le altre hanno per oggetto ciò che esiste sempre uguale e sempre identico. Noi abbiamo giudicato che queste sono più vicine alla verità che le altre.

Pr. Ed a buon diritto.

S. Ebbene se noi cominciassimo a mescolare le parti più vere del piacere con le parti più vere della scienza, credi tu che questi elementi così collegati basterebbero a procurarci ed assicurarci la vita più desiderabile o credi che avremmo bisogno di aggiungervi delle altre parti?

Pr. Mi pare che sarebbe meglio fare così.

S. Prendiamo un uomo che possiede la scienza dell'essenza della giustizia, che è in grado di spiegarla con acconcie parole e che è ugualmente in possesso della scienza di tutto il resto dell'essere. Costui possiederà anche un sapere raffinato di ciò che sono il circolo e la sfera in sè, ma avrà poca pratica della sfera e del circolo quali sono nella realtà, anche se nella costruzione di case e in faccende simili dovrà servirsi di regole e di circoli.

Pr. Tu mi parli, o Socrate, della situazione di chi si occupa soltanto delle scienze divine.

S. Credi tu? Dobbiamo anche gettare nella nostra mescolanza l'arte, nè sicura, nè precisa, dei circoli e delle misure?

Pr. È pure necessario, se si vuole ritrovare ogni giorno la via per tornare a casa.

S. Vi aggiungeremo anche la musica, della quale abbiamo detto che si vale di congetture e di imitazioni e non è un sapere puro?

Pr. Mi sembra necessario, se la nostra vita deve meritare il nome di vita.

S. Vuoi tu allora che io, come un portiere premuto o forzato dalla folla apra le porte e lasci entrare tutte

le scienze e mescolarsi insieme, le scienze pure con le altre?

Pr. Io non vedo quale svantaggio possa portare a chi possiede le scienze pure il venire in possesso anche delle altre.

S. Lasciale dunque entrare. Ed ora volgiamoci alla sorgente dei piaceri. Noi dobbiamo ora deliberare, a proposito dei piaceri, se dobbiamo aprire a tutti la porta o ammettere solo quelli che sono veri.

Pr. È più sicuro concedere prima l'entrata solo ai veri piaceri.

S. Lasciamoli dunque entrare. Che faremo dopo? Se vi sono dei piaceri necessari, non dovremo anche quelli ammetterli?

Pr. Per i necessari, certamente.

S. Ma, come ci è parso indifferente, anzi utile, per la vita, di possedere tutte le cognizioni, potremo dire la stessa cosa dei piaceri: se è un vantaggio per noi e non è un danno per nessuno il goderli tutti, accettiamoli tutti nel nostro miscuglio.

Pr. Come decidere?

S. Noi non dobbiamo interrogare noi stessi, ma i piaceri e le scienze stesse. Diremo ai piaceri: Voi, cari, sia ch'io debba chiamarvi piaceri o altrimenti, non preferireste abitare con ogni specie di scienze anzichè separati? Io prevedo che cosa ci risponderebbero.

Pr. Che cosa?

S. Poichè, come si è detto, non è nè possibile nè vantaggioso che l'un genere rimanga solo ed isolato dall'altro, così crediamo essere il miglior partito che si associ con noi la conoscenza più perfetta che sia possibile di tutto il resto e di ciascuno di noi in particolare.

Pr. Voi avete ben risposto, diremo noi.

S. Benissimo. Ed ora dobbiamo interrogare la saggezza e la riflessione. Avete voi bisogno, diremo loro,

di piaceri per la mescolanza? Esse risponderanno: di quali piaceri?

Pr. Naturalmente.

S. E noi risponderemo così: « Desiderate voi, oltre ai piaceri veri, la compagnia dei piaceri più grandi e più veementi? » Ed esse replicheranno: « Come potremmo desiderarla, o Socrate, dal momento che essi ci causano mille difficoltà, turbando con desiderî folli le anime in cui abitiamo e non ci permettono di prendere in esse piede e lasciano andare in perdizione i nostri nati per effetto della trascuranza? Considera pure come nostri amici e fa entrare nella mescolanza quegli altri piaceri, che tu chiami veri e puri, compatibili con la salute e con la temperanza, che formano il corteggio della virtù, come d'una dea, e che sempre l'accompagnano. Ma sarebbe una grande stoltezza mescolare con la saggezza quegli altri piaceri, che sono il seguito della pazzia e del vizio ». Non affermeremo noi che la saggezza ha bene risposto?

Pr. Certamente.

(*Filebo*, 61 C - 64 A).

Socrate. Tu puoi dunque proclamare dappertutto, caro Protarco, che il piacere non è nè il primo, nè il secondo bene: ma che il primo è connesso con la misura, con la regola e con tutte le cose, delle quali si può assumere che siano fondate su d'una natura eterna. Il secondo è connesso con la proporzione, la bellezza, la perfezione, la sufficienza a se stesso e qualità simili. Il terzo è dato dalla saggezza e dalla riflessione. Il quarto è costituito da ciò che è stato chiamato conoscenza, arti, rette opinioni: tutte queste cose appartengono all'anima sola e sono più vicine al bene supremo che al piacere. E come quinto (ed ultimo) componente poniamo quei sentimenti di piacere, che sono puri dal dolore e che abbiamo detto appartenere puramente all'anima, pur es-

sendo la loro origine nelle percezioni dei nostri sensi.
(*Filebo*, 66 A-C).

Secondo il mio avviso una vita ben regolata non deve correre appresso al piacere nè fuggire assolutamente il dolore, ma dare la preferenza alla via di mezzo, a quella, che io ho chiamato la vita «serena», una disposizione che noi tutti ci accordiamo, sulla fede degli oracoli, ad attribuire agli dèi stessi.
(*Leggi VII*, 792 C-D).

I beni dell'anima sono i beni divini: ma vi sono anche dei beni umani.

I beni sono di due specie, umani e divini: e i beni umani dipendono dai divini. Uno stato, che riceve i beni superiori, riceve anche gli inferiori: e se non ottiene i primi, perde anche gli altri. A capo dei beni inferiori sta la salute, il secondo è la bellezza, il terzo è la forza (corporea), il quarto è la ricchezza, ma non il Pluto cieco, bensì il Pluto veggente, che viene al seguito della saggezza. Nell'ordine dei beni divini il primo è la saggezza, il secondo è la temperanza: dall'unione di queste due virtù con la forza (dell'animo) nasce il terzo, che è la giustizia; il quarto è la forza. Questi ultimi beni meritano la preferenza sui primi: ed anche il legislatore deve di questo tener conto.
(*Leggi I*, 631 B-D).

Con questa concessione all'elemento umano e terreno Platone corregge il pessimismo della sua fase socratica e crede di poter accordare alla giustizia anche la speranza d'un trionfo sulla terra. Egli pone la sua visione pessimistica come una premessa provvisoria: la giustizia, qualunque sia il suo destino sulla terra, è sempre ancora preferibile all'ingiustizia. Ma, ciò dimostrato, Platone ritorna sulla premessa e si culla volentieri nella visione ottimistica di un trionfo finale della giustizia.

Socrate. Tu mi accorderai dunque in primo luogo che l'uomo virtuoso ed il malvagio sono conosciuti dagli

dèi per quello che sono. Ora, se ciò è, dovremo concedere che il primo è amato dagli dèi, l'altro ne è odiato. E dovremo anche concedere che l'uomo caro agli dèi non può attendere da parte loro che il maggior bene possibile e che il male che soffre deve derivargli dalle colpe della sua vita passata. Dobbiamo dunque riconoscere, riguardo all'uomo giusto, che, se anche egli è povero o malato o in qualche altra situazione riguardata come infelice, questi mali volgeranno a suo vantaggio durante questa vita o dopo la morte. Gli dèi non possono trascurare colui che è giusto e che, per la pratica della virtù, cerca di diventare il più che gli sia possibile — per quanto è dato ad un uomo — simile a Dio. Noi possiamo naturalmente, riguardo al malvagio, stabilire tutto il contrario. Da parte degli dèi il premio della vittoria è assicurato all'uomo giusto.

E da parte degli uomini non accade la stessa cosa, se vogliamo dire la verità? I violenti e gli ingiusti sono come i corridori che corrono molto bene partendo dalla barriera, ma che rallentano quando la corsa volge alla fine. Essi si slanciano da principio con rapidità, ma alla fine, quando con le orecchie basse si ritirano dalla corsa senza essere coronati, diventano oggetto della derisione pubblica. I veri buoni corridori invece raggiungono la mèta, ottengono il premio e sono coronati. Così è anche dei giusti, che, arrivati al termine delle loro intraprese, della loro attività e della vita, sono riconosciuti e ricevono il premio della vittoria.

(*Repubblica X*, 612 E - 613 C).

Platone esige anzi dai moralisti che essi mettano in luce questo aspetto favorevole della virtù per incoraggiare gli uomini a mettersi sulla buona via.

Ateniese. Il ragionamento che non separa il piacevole dal giusto, dal buono e dal bello è almeno attendibile sotto questo rispetto, che esso induce a condurre una

vita giusta e pia; e il legislatore non può permettersi di tenere un altro linguaggio senza coprirsi di vergogna e senza contraddirsi. Perchè nessuno mai consentirà da se stesso ad abbracciare un genere di vita che debba procurargli più dolore che piacere. Ciò che è veduto da lontano appare a tutti, specialmente ai giovani, in modo confuso. Il legislatore dovrà dunque dissipare queste nubi e cercare di raddrizzare le opinioni correnti, con tutti i mezzi; con l'educazione, con la lode, coi ragionamenti cercherà di far vedere che la vita giusta e la vita ingiusta sono come due quadri: che quello dell'ingiustizia, considerato dal punto di vista dell'uomo ingiusto, appare gradevole, quello della giustizia invece appare molto sgradevole; ma che dal punto di vista dell'uomo giusto l'uno e l'altro hanno un'apparenza contraria. Quale di questi due quadri dovremo dichiarare come il più conforme alla verità: quello dell'uomo ingiusto o quello del giusto?

Clinia. Quello del giusto.

A. È dunque fondato in verità che la vita dell'uomo ingiusto, oltre che più turpe e più colpevole, è anche più miserabile di quella dell'uomo giusto e pio.

(*Leggi II*, 663 B-D).

Noi abbiamo fin qui mostrato quale è la perfezione ideale, verso la quale deve tendere l'uomo: ma essa è cosa più divina che umana. Bisogna che ora la consideriamo sotto l'aspetto umano: perchè noi parliamo qui a uomini e non ad esseri divini. Il piacere, il dolore, il desiderio: ecco ciò che è in primo luogo proprio della natura umana. Ad essi devono necessariamente riattaccarsi i più vivi sforzi di ogni creatura mortale; da essi dipendono le sue attività. Perciò, quando si tratta di lodare la virtù agli occhi degli uomini, non basta mostrare che essa è, per la natura sua, quello che vi è di più onorevole, ma, se si vuole che l'uomo desideri di gustarla e non le volti le spalle fin dalla giovinezza,

bisogna ancora far vedere che essa ha il privilegio di favorirci in ciò che tutti in primo luogo desideriamo, in quanto ci procura, per tutta la vita, più soddisfazioni che dolori. (*Leggi V*, 732 E - 733 A).

Ad ogni modo però, nonostante tutte queste concessioni alle esigenze umane, il fine ultimo della vita morale è sempre un fine trascendente, è la realtà suprema dell'essere assoluto: essa è ciò da cui tutti gli elementi della vita morale ricevono la loro bontà. Questa realtà è il bene supremo: il quale si rivela a noi, in primo luogo, come bellezza, armonia e verità.

Socrate. Ma vi è ancora una cosa necessaria, senza la quale nulla può sorgere.

Protarco. Che cosa?

S. Ciò, a cui non sia mescolata la verità, non può nè sorgere nè esistere veramente.

Pr. È vero.

... *S.* Ma ogni mescolanza, qualunque essa sia, se non coglie la giusta misura ed il giusto rapporto fra i suoi elementi, prepara ad essi ed a se stesso la rovina. Perchè allora non è una mescolanza, ma una confusione, che è funesta a tutto ciò che vi partecipa.

Pr. È giusto.

S. L'essenza del bene ci è dunque sfuggita e si è convertita nel bello: perchè dappertutto la giusta misura e la proporzione sono virtù e bellezza.

Pr. Certamente.

S. Ma noi abbiamo detto che la verità entra anch'essa in questo miscuglio?

Pr. Così è.

S. Se non possiamo dunque afferrare sotto una sola idea il bene supremo, dobbiamo comprenderlo per mezzo di tre idee, della bellezza, della proporzione e della verità, e dire di queste tre cose, come se fossero una sola, che esse sono la causa dell'eccellenza della nostra mescolanza e che per esse soltanto tale mescolanza è un bene. (*Filebo*, 60 A - 65 A).

CAPITOLO VII.

La politica.

1. La politica platonica non è che una continuazione della sua morale: la parte più importante e più bella della saggezza è quella che presiede al governo degli stati e delle famiglie (*Convito*, 209 A). La partecipazione alla vita politica era per Platone anche un'aspirazione personale viva: l'attività politica sembrava a lui essere il più bel coronamento d'una vita filosofica. Questa aspirazione si conciliava con un radicale disprezzo dell'oratoria e della politica demagogica.

Mi sembra che gli uomini educati fin dalla giovinezza nei tribunali e in simili affari, paragonati agli uomini cresciuti negli studî e nella filosofia, siano come schiavi di fronte ad uomini liberi... I loro discorsi si rivolgono sempre ad altri schiavi come loro, che dipendono dallo stesso padrone, nelle cui mani sta la decisione. Le loro discussioni non sono mai libere, ma dettate da interessi personali: e spesso è posta in gioco la loro stessa vita. Ciò li rende aspri, ardenti, abili nelle adulazioni, pronti a servire al loro padrone. Ma l'anima loro resta piccola ed obliqua: la schiavitù, a cui si sono abituati fin da giovani, ha tolto loro ogni elevazione, ogni dirittura, ogni nobiltà. In quanto essa li costringe a mettersi per vie oblique e addossa alle loro anime immature pericoli e paure, che essi non possono sormontare senza offendere il diritto e la verità, essi sono per tempo piegati e corrotti,

abituati a rifugiarsi nella menzogna e nell'ingiustizia: così entrano nella maturità senza aver conservato il minimo nucleo spirituale sano, mentre essi credono di essere diventati uomini abili e saggi.

(*Teeteto*, 172 C - 173 A).

Al disprezzo, che questi professionali della politica ostentano generalmente per la mentalità filosofica, Platone risponde mettendo a nudo la loro superficialità e la loro miseria intellettuale.

Socrate. I veri filosofi ignorano sin dalla giovinezza il cammino che conduce alla piazza pubblica: i tribunali, le sale del consiglio e gli altri luoghi, dove si tengono assemblee, sono loro ignoti: essi non hanno nè occhi nè orecchi per la legge e per i decreti pubblici promulgati per iscritto od a viva voce. Riguardo alle associazioni politiche ed alle brighe per ottenere delle cariche, alle società, ai conviti, ai festini notturni con sonatrici di flauto, queste sono cose che non vengono loro in mente nemmeno per sogno. Se alcuno della città sia d'origine alta o vile, se a qualcuno inerisca, da parte del padre o della madre, qualche macchia ereditaria, questa è cosa che li interessa così poco come il numero di goccie d'acqua che sono nel mare. Anzi egli non sa nemmeno di non sapere tutte queste cose: se egli si astiene dal prenderne conoscenza, non è per vanità, ma perchè egli vive ed è presente nello stato solo col corpo: il suo spirito, che sprezza tutte queste cose come indegne e vane, penetra, come Pindaro dice, dappertutto, misurando le profondità della terra e le sue distese ed elevandosi sopra i cieli per contemplare il corso degli astri: esso ricerca la natura di ogni cosa nella sua essenza e non si abbassa a prendere interesse a ciò che lo circonda.

Teodoro. Come sarebbe a dire, caro Socrate?

S. Si narra di Talete che, contemplando le stelle e guardando in alto, cadde un giorno in un pozzo: e che

una schiava tracia di spirito sveglio e allegro lo canzonò perchè voleva conoscere ciò che accadeva in cielo e non notava ciò che gli stava vicino, ai suoi piedi. Questo scherzo può applicarsi a tutti quelli che si occupano di filosofia. Perchè in realtà non solo essi non sanno che cosa fa il vicino, ma nemmeno sanno se sia un uomo od un altro animale. Quello che essi ricercano, mettendovi il loro studio, è di sapere che cosa è l'uomo e che cosa conviene alla sua natura di fare e di soffrire, a differenza degli altri esseri. Mi comprendi, Teodoro?

T. Benissimo e tu dici il vero.

S. Per questo, mio caro, un uomo di questo carattere, nei suoi rapporti particolari o pubblici, quando è costretto a parlare dinanzi al tribunale od altrove, delle cose chè sono ai suoi piedi o dinanzi ai suoi occhi, fa ridere non solo le serve della Tracia, ma anche tutto il resto della plebe, perchè la sua inesperienza lo precipita nel pozzo ed in ogni sorta d'imbarazzi e il suo atteggiamento terribilmente impacciato gli dà l'apparenza d'un povero di spirito. Se viene ingiuriato, non sa rispondere niente di personale, perchè non conosce le magagne degli altri, come cose che non lo interessano: ora questa sua ignoranza lo rende ridicolo. Quando egli sente gli altri lodarsi e vantarsi, si vede chiaramente che egli ne ride non per complimento, ma di tutto cuore: e ciò sembra una stravaganza. Se si fa dinanzi a lui l'elogio d'un tiranno o d'un re, egli si figura di sentire l'elogio d'un pastore di porci, di pecore o di buoi, che è fortunato perchè munge molto: solo che hanno da pascere e mungere un animale più difficile e più pericoloso. Però anch'essi nei loro recinti appartati, ben muniti e posti in alto, riescono, per mancanza di tempo, così rozzi ed ignoranti come i pastori. E se egli sente parlare dei meravigliosi possessi d'un uomo, che si estendono a diecimila e più iugeri, questo sembra a lui, che è abituato a gettare il suo sguardo sulla terra intiera, qualche cosa di poco

rilevante. Se sente celebrare la nobiltà di alcuno perchè ha sette antenati ricchi, egli pensa che questo elogio testimonia solo d'una grande ristrettezza di vedute: perchè costoro non sono capaci, per piccolezza di mente, di fissare il loro sguardo sull'umanità intiera e di considerare che ciascuno di noi ha migliaia di progenitori e di antenati, fra cui probabilmente migliaia di ricchi e di mendicanti, di re e di schiavi, di greci e di barbari. Egli considererà come segno d'un'estrema povertà di spirito il gloriarsi d'una geneologia di venticinque antenati, che risale fino ad Ercole figlio di Amfitrione: egli ride al pensiero che il venticinquesimo antenato di Amfitrione, il cinquantesimo a partire da colui, che oggi se ne gloria, dovette essere un uomo così come il caso voleva: e ride della miseria di chi non sa fare queste riflessioni e liberarsi da queste vanità. In tutte queste occasioni certo il volgo ride del filosofo, sia per il suo apparente orgoglio, sia perchè egli sotto altri rispetti è ignorante ed imbarazzato dalle cose più comuni.

T. È così come tu dici, caro Socrate.

S. Ma quando, mio caro, il filosofo alla sua volta può attirare qualcuno di costoro in una regione superiore e questi consente a passare dalle questioni personali: «Qual male fo io a te?» o: «Qual male fai tu a me?» alla ricerca impersonale della giustizia e dell'ingiustizia, della loro natura, di ciò che le distingue fra di loro e da tutto il resto; o dalla celebrazione della fortuna e della ricchezza d'un re all'esame della condizione regale, della fortuna e della miseria in generale per vedere in che cosa l'una e l'altra consistono e che cosa dobbiamo fare per ottenere l'una e fuggire l'altra: quando, dico, uno di questi spiriti piccoli, servi delle passioni ed abili negli affari, deve rendere conto di queste cose, allora lo vediamo subire la pena del taglione: sospeso a tale altezza, poco abituato a guardare così dall'alto, resta imbarazzato ed incerto, non sa più che cosa dire ed è

oggetto di riso non alle serve di Tracia e agli altri ignoranti, che non sono capaci di comprendere, ma a tutti quelli che non sono stati educati come schiavi.

(*Teeteto*, 173 C - 175 D).

Non sarebbe dunque meglio per i filosofi vivere come privati, lasciando ad altri la cura dell'interesse pubblico? Sì certamente, se fossero sicuri che questo cade in mano di persone oneste. Ora purtroppo la maggioranza di coloro che ambiscono il potere non sono persone oneste. Perciò è necessario che le persone oneste non si sottraggano, quando ciò è possibile, a questo dovere.

Socrate. Non sai tu quale è il compenso che determina i migliori saggi ad assumere il potere? Non sai che l'avidità e l'ambizione sono riconosciute come cose vergognose?

Glaucone. Lo so.

S. I migliori dunque non vogliono dominare nè per il denaro, nè per l'ambizione: essi non vogliono esser detti mercenari, lasciandosi retribuire per l'esercizio del comando, nè esser detti ladri, approfittando del potere per appropriarsi il pubblico denaro. Nemmeno l'ambizione li tenta, perchè non sono ambiziosi. Se essi si decidono a prendere il potere, ciò avviene per una specie di costrizione e di pena: è per questo che essi considerano come un'impudenza l'assumere volontariamente il potere senza esservi sollecitati. E la maggior pena, per l'uomo onesto che si sottrae a questa funzione, è di dovere poi obbedire ad un uomo meno degno. Questo è ciò che induce i saggi a prendere il potere: essi fanno ciò non per interesse o per piacere, ma ve li forza il vedere che non vi sono cittadini migliori od uguali ad essi, ai quali essi possano cedere il posto. Se vi fosse uno stato composto di soli uomini onesti, vi si brigherebbe per la condizione di privato, come ora si briga per il potere.

(*Repubblica I*, 347 A-D).

2. Il punto di vista, da cui parte Platone nella costruzione della sua politica, è quindi un punto di vista pratico, non storico. Egli non si arresta a lungo sulla questione dell'origine dello stato: ciò che lo preoccupa è il problema della costituzione e della conservazione dello stato ideale. Lo stato sorge dalla necessità in cui si trovano i singoli di associarsi per il soddisfacimento dei loro bisogni, onde la divisione del lavoro: più tardi il lusso e la corruzione ingenerano bisogni nuovi e con essi la necessità della guerra, la divisione in classi e la costituzione delle leggi (*Repubblica*, 369 A ss.).

È necessario per gli uomini avere delle leggi ed essere soggetti ad esse: senza di che essi non differirebbero dagli animali più feroci. La ragione sta in questo che per natura nessun uomo è capace di conoscere ciò che è utile agli uomini viventi in società, nè, quando lo conoscesse, ha la volontà e la forza di eseguire ciò che avesse riconosciuto come migliore. In primo luogo è difficile vedere che la vera e sana politica deve occuparsi del bene pubblico e non degli interessi particolari, perchè l'interesse comune unisce, l'interesse particolare disunisce gli stati: e che quindi e per l'interesse pubblico e per il particolare è più vantaggioso che sia bene amministrato il bene pubblico, che non il particolare. Ma in secondo luogo anche se alcuno venisse a comprendere perfettamente che tale è l'ordine delle cose, se egli si trovasse padrone assoluto dello stato senza dover rendere conto ad alcuno, egli non sarebbe capace di restar fedele a questa massima e di regolare la sua condotta in modo che l'interesse pubblico andasse sempre dinanzi all'interesse privato. La natura umana, che fugge il dolore e cerca il piacere senza regola nè misura, porterà sempre l'uomo a promuovere il suo interesse personale e il suo piacere egoistico e ad anteporre l'uno e l'altro alla giustizia ed alla bontà: così chi avesse un tale potere finirebbe per avvolgersi in un mondo di tenebre e per precipitare sè e lo stato in un abisso di sventure. Certo

se vi fosse un uomo eccellente per natura, il quale potesse per un favore insigne degli dèi comprendere queste verità, egli non avrebbe bisogno di leggi che lo guidassero, perchè nessuna legge, nessuna istituzione vale più che il sapere, nè è secondo l'ordine voluto da Dio che lo spirito, quando è per sua natura veramente libero, sia dipendente o schiavo di alcunchè di altro: che anzi allora egli deve tutto dominare. Ma una natura simile non si trova oggi se non forse in un piccolo numero di persone: perciò è necessario fare ricorso alle istituzioni ed alle leggi, le quali certamente possono metter rimedio a molte cose, ma non a tutto.

(*Leggi IX*, 874 E - 875 D).

Platone non si chiede perciò come dalle umili origini della sua esistenza naturale lo stato possa gradualmente introdurre in sè la possibilità d'una vita spirituale superiore; non considera le forme dello stato reale come gradi di questa evoluzione; egli costituisce in primo luogo il suo stato ideale e passa in seguito a derivarne le forme reali come altrettante deviazioni o degradazioni dialetticamente concatenate. I principî fondamentali di questa costruzione sono due: in primo luogo lo stato deve essere fondato sulla ragione, deve essere organizzato secondo principî razionali e morali; in secondo luogo questa organizzazione deve essere fissata per mezzo d'una divisione stabile delle funzioni, cioè deve concretarsi in un sistema di caste.

Noi abbiamo appreso per tradizione quanto era felice la vita degli uomini sotto il regno di Saturno, quando la terra forniva agli uomini in abbondanza tutto ciò di cui avevano bisogno. Saturno, riconoscendo che nessun uomo è capace di governare gli altri con autorità assoluta senza cadere nella licenza e nell'ingiustizia, impose agli stati umani come re e reggitori, non uomini, ma demoni, intelligenze d'una natura migliore e più vicina a Dio: come noi facciamo oggi con gli armenti delle pecore e degli altri animali domestici, ai quali noi non

Leggi

diamo, per guida, degli animali della stessa specie; è la nostra specie, molto più nobile della loro, che si prende questa cura. Così allora Dio, nella sua benevolenza per gli uomini, pose al disopra di essi una specie più nobile, quella dei demoni, che, governando con grande facilità da parte loro e nostra, si presero cura di noi e fecero regnare sulla terra la pace, il pudore e le leggi sapienti e giuste, procurando alle generazioni umane dei giorni felici, privi di discordie. Anche oggi queste leggende ci insegnano con profonda verità che gli stati guidati non da un dio, ma dalla potenza umana, non possono sfuggire al male ed alle miserie: e che noi dovremo pertanto applicare tutte le nostre forze ad avvicinarci il più che sia possibile a quel governo che fiorì nell'età di Saturno e, obbedendo alla parte immortale che è in noi, sottomettere ad essa la nostra vita privata e pubblica, dando il nome di leggi alle decisioni della ragione. Al contrario, sotto qualunque governo, sia esso il governo di uno, di pochi o di molti, se chi comanda è un uomo sottomesso alle passioni ed ai desiderî, che si sforza invano di soddisfare, perchè la sua anima non può riempirsi ed è divorata da un male insaziabile e senza rimedio; egli, sia che comandi solo a se stesso o ad uno stato, metterà sotto i piedi tutte le leggi e sarà causa di rovine irrimediabili.
(*Leggi IV*, 711 C-E).

Lo stato perfetto di Platone è uno stato nel quale la popolazione è divisa in tre classi che Platone fa corrispondere alle tre anime (*Repubblica IV*, 434 D ss.): la classe dei dirigenti (i filosofi), la classe dei guerrieri e quella dei lavoratori. Quest'ultima è lasciata da parte completamente: essa non ha nello stato alcun diritto. Le due classi dominanti si possono considerare come una classe sola: i dirigenti sono soltanto i migliori fra i guerrieri (ἄριστοι φυλάκων), sono scelti fra di essi e ne condividono l'educazione e la vita: soltanto l'educazione si completa in essi con una più perfetta cultura filosofica. Esse sono organizzate comunisticamente in una specie di ordine

militare monastico, nel quale regna la comunione di tutto: e ciò non per spirito rivoluzionario, ma per togliere a queste classi il pungolo degli interessi privati e permettere loro di consacrarsi interamente agli interessi dello stato.

È una cosa riconosciuta fra noi che in uno stato perfetto tutto deve essere comune: le donne, i figli, l'educazione, gli esercizi che servono alla pace ed alla guerra: e che i suoi capi devono essere quelli che si sono dimostrati i migliori nella sapienza e nella guerra.
(*Repubblica VIII*, 543 A).

Noi abbiamo da principio separato, nello stato, la classe dei coltivatori ed artigiani da quella dei guerrieri. A ciascuna di queste due classi noi abbiamo assegnato un compito appropriato ed unico. Abbiamo detto che coloro i quali devono fare la guerra per tutti debbono essere unicamente i guardiani dello stato contro chiunque, sia dall'esterno, sia all'interno, cerchi di commettere qualche misfatto: e che essi debbono rendere giustizia ai concittadini, che sono sotto di loro, con mansuetudine, ma essere terribili, in battaglia, contro i nemici. Essi debbono venir educati nella ginnastica, nella musica e in tutte le altre conoscenze ad essi adattate. Quelli così educati non dovranno considerare come loro proprietà nè oro nè argento nè altra ricchezza dello stesso genere. Essi riceveranno, in compenso della loro protezione, da quelli, che essi difendono, uno stipendio moderato, come si conviene a dei saggi: essi lo spenderanno in comune e vivranno insieme proponendosi in tutte le cose soltanto il compimento dei loro doveri. Le donne saranno poste allo stesso livello dell'uomo ed avranno comuni le occupazioni degli uomini, sia per la guerra sia per il resto. Noi abbiamo stabilito una perfetta comunione delle donne e dei figli e abbiamo preso delle misure perchè nessuno possa mai conoscere un nascituro come suo; in modo che tutti si considerino come d'una sola famiglia, vedano dei fratelli e delle sorelle in coloro che per l'età potreb-

bero essere tali, dei padri e degli avi in quelli che appartengono alle generazioni anteriori, dei figli e dei nipoti in quelli che appartengono alle generazioni posteriori. Perchè i bambini nascano con la miglior costituzione, abbiamo deciso che i dirigenti, uomini e donne, combinino secretamente le unioni per mezzo di estrazioni a sorte, in modo che i migliori si uniscano alle migliori e i peggiori alle peggiori, in modo che nessuno possa risentirsene contro di loro e attribuisca solo alla sorte la causa della sua unione. Abbiamo detto inoltre che bisognerà allevare solo i figli dei migliori e quelli dei peggiori trasportarli secretamente altrove. A misura che cresceranno, saranno tenuti in osservazione, richiamando di nuovo quelli che ne fossero degni e respingendo per contro quelli che non meritano d'essere conservati.

(*Timeo*, 17 C - 19 A).

Le donne dei guerrieri lascieranno il vestire e saranno invece vestite di virtù: esse divideranno coi loro mariti le fatiche della guerra e tutto ciò che si riferisce alla guardia dello stato... Esse saranno comuni a tutti: nessuna coabiterà particolarmente con un uomo: i figli saranno comuni e il padre non conoscerà il figlio, nè il figlio il padre.

(*Repubblica V*, 457 A-D).

I bambini che nasceranno verranno rimessi nelle mani di uomini e di donne di ciò incaricati... Essi porteranno alla culla comune i figli dei migliori e li affideranno a delle governanti che abitano una parte separata della città: i figli dei soggetti peggiori e i figli difformi dei migliori li nasconderanno in qualche posto secreto. Ciò per conservare in tutta la sua purezza la razza dei guerrieri. Queste persone avranno anche cura del nutrimento dei bambini, conducendo le madri che abbondano di latte alla culla comune ed avendo cura che nessuna di esse riconosca il suo bambino. Le veglie e le altre cure dei

bambini verranno affidate alle governanti stesse ed a balie mercenarie.

(*Repubblica V*, 460 C-D).

L'assegnazione dei fanciulli alle tre caste avrà luogo per mezzo d'una selezione estesa anche alla casta dei lavoratori.

Voi tutti, che appartenete allo stato, io direi, siete fratelli: ma il Dio, che vi ha formati, ha fatto entrare dell'oro nella composizione di quelli che sono atti a governare gli altri e sono perciò più preziosi; dell'argento nella formazione dei guerrieri, del rame e del ferro nella composizione dei contadini e degli altri artigiani. Poichè siete tutti fra di voi affini, voi avrete ordinariamente dei figli che vi rassomiglieranno. Ma potrà darsi che un cittadino della razza d'oro abbia un figlio della razza d'argento, che uno della razza d'argento abbia un figlio della razza d'oro e che lo stesso arrivi per gli altri. Ora Dio ordina particolarmente ai reggenti di aver cura di ciò e d'aver sempre un occhio vigile sopra la composizione dell'anima dei fanciulli. Se dovesse uno dei loro stessi figli venir al mondo con l'anima mescolata di ferro o di rame, essi non dovrebbero averne in alcun modo pietà, ma relegarlo nella condizione di operaio o di contadino in conformità della sua costituzione. Egli vuole altresì che, se alcuno tra questi ultimi avesse un figlio con l'anima mescolata d'oro o d'argento, esso venga elevato alla condizione di soldato o di reggente: perchè vi è un oracolo il quale dice che lo stato perirà quando sarà governato dal ferro o dal rame.

(*Repubblica III*, 415 A-C).

3. Le singolari teorie di Platone sull'educazione e sulle leggi delle tre caste non hanno più per noi valore che come utopie d'una mente geniale, applicate alla costituzione d'un piccolo stato greco. Può invece interessare profondamente anche noi quanto Platone dice intorno alla necessità che i reggenti dello stato siano dei saggi, ossia abbiano una mentalità filosofica.

La sua repubblica ideale è in realtà un'aristocrazia intellettuale: egli prescrive allo stato di applicarsi con grande cura all'educazione dei «filosofi», cioè della classe dirigente, dalla quale si deve in primo luogo esigere di avere una mentalità filosoficamente formata (*Repubblica VII*, 321 C ss.). Ma egli è d'avviso altresì che lo stato debba quindi esigere dai «filosofi» così formati che essi consacrino, almeno per un certo tempo, la loro attività allo stato. Quando in uno stato i dirigenti si contrastano accanitamente il potere, ciò è un segno ben miserabile per la sua costituzione: in uno stato ben costituito l'esercizio dell'autorità apparirà come un sacrificio, che gli individui superiori debbono imporsi per il bene collettivo.

Lo stato ideale ha il diritto di costringere gli individui, per natura meglio dotati, a mirare alla più importante delle conoscenze, all'intuizione del bene ed a salire l'erto cammino; ma non deve concedere loro, poichè sono pervenuti alla cima ed hanno ottenuto questa visione, quello che oggi viene loro concesso: e cioè di arrestarsi là e di non discendere più fino ai loro fratelli incatenati (nella caverna) per prendere parte alle loro fatiche ed ai loro onori, valgano questi quello che valgono. Nè sarà questo un'ingiustizia, il costringerli a condurre una vita inferiore mentre sono capaci d'una vita superiore: perchè lo stato non si cura del benessere d'una classe, ma del benessere di tutti: e cerca di mettere d'accordo con la forza e con la persuasione i cittadini, in modo che tutti facciano partecipare gli altri ai vantaggi che ciascun singolo può arrecare alla comunità. Tanto più poi che esso stato è colui che forma questi uomini, non per lasciare poi che ciascuno di essi faccia quel che gli piace, ma per servirsi di essi a fortificare i vincoli dello stato. Noi ricorderemo loro che i loro simili negli altri stati hanno il diritto di non imbarazzarsi a servirli, perchè lì si formano da sè e come contro la volontà dello stato e ciò che si è formato da sè e non è debitore a nessuno della sua formazione non è tenuto a rifondere le spese di questa

formazione a nessuno. Ma voi, noi vi abbiamo allevati per il vantaggio vostro e per quello dello stato, come fanno le api con la loro regina, migliori e più perfetti che gli altri, perchè serviste e alla saggezza e allo stato. Ciascuno di voi deve quindi, quando viene il suo turno, discendere nella comune dimora ed abituarsi come gli altri a vedere nell'oscurità: perchè voi, così abituati, vedrete mille volte meglio che gli altri e riconoscerete la configurazione di ogni ombra e la realtà che essa raffigura, perchè voi avete già contemplato la realtà del bello, del giusto e del buono. Così per la felicità nostra e vostra lo stato sarà guidato da uomini che vedono nella veglia, non da uomini che sognano e che, come ora avviene nella maggior parte degli stati, lottano per delle ombre e si disputano con accanimento il potere, come se esso fosse un gran bene.

(*Repubblica VI*, 519 C - 520 C).

I reggenti-filosofi di Platone non sono dunque filosofi nel senso tecnico: che anzi Platone concede un'applicazione esclusiva alla filosofia solo nella vecchiaia, dopo pagato il proprio debito allo stato.

Quando la forza fisica diminuisce e non permette più di andare alla guerra, nè di occuparsi dello stato, allora si potrà essere liberi di darsi intieramente alle cose spirituali e di non fare più altro, per condurre qui una vita beata e prepararsi nell'al di là un destino corrispondente alla vita qui condotta.

(*Repubblica V*, 498 C).

Il carattere spirituale, aristocratico, della politica platonica traspare anche da altri segni. Per esempio dall'avversione sua per quel culto feticistico degli esercizi fisici che fu uno dei segni della decadenza greca. La cultura esclusiva dello spirito rende molli ed effeminati: ma il prevalere della cultura del corpo rende grossolani e bestiali (*Repubblica III*, 410 B ss.). Platone disprezza la guerra. « (La filosofia) non giudica un'arte

Rep.

Sofista

più ridicola che un'altra. Essa non crede che l'arte della guerra sia più nobile che quella d'ammazzar pidocchi: ma vi vede solo un poco più d'orgoglio » (*Sofista*, 227 B).

Il più gran bene d'uno stato non sono nè la guerra nè la rivoluzione (delle quali sarebbe desiderabile non avere mai bisogno), ma la pace e l'accordo reciproco dei cittadini. Credere il contrario è come credere che la miglior condizione sia quella d'un corpo malato, purgato dal medico e non quella d'un corpo sano, che non ha bisogno di queste cure. Così non potrà mai dirsi valente uomo di stato colui che ha la sua mira principale alle esigenze delle guerre esteriori e non al benessere dello stato e dei singoli: nè un legislatore potrà dirsi colui che ordina le opere della pace in vista della guerra, ma bensì colui che ordina le opere della guerra in vista della pace.

(*Leggi I*, 628 C - E).

Il compito d'un politico è di rendere migliori i suoi concittadini: in questo risiede la sua vera gloria, non nel costruire vascelli, mura, arsenali e cose simili, che, separati dalla giustizia e dagli altri valori spirituali, sono soltanto cause di corruzione e di rovina (*Gorgia*, 515 B ss.).

4. La repubblica platonica è stata uno dei primi modelli di quelle ricostruzioni utopistiche della società, che si sono succedute in buon numero fino ai nostri giorni. Bisogna però tenere per fermo che Platone non la considerò come un'utopia. Egli riconosce la difficoltà della sua realizzazione, ma la difende contro l'accusa che essa sia qualche cosa di chimerico.

Fino a tanto che o i saggi regnino negli stati o i reggenti ed i potenti diventino capaci di tendere rettamente e validamente alla saggezza, in modo che la saggezza e la potenza politica vengano a coincidere e siano per conseguenza escluse tante persone, che oggi aspirano separatamente all'una od all'altra, fino allora non vi sarà rimedio, caro Glaucone, ai mali che desolano lo stato,

anzi il genere umano e mai quello stato perfetto, di cui abbiamo tracciato il piano, potrà nei limiti del possibile, apparire sulla terra e veder la luce del sole.
(*Repubblica V*, 473 C - E).

Perciò ho detto che nè uno stato, nè una costituzione, nè un singolo uomo arriverà alla perfezione, a meno che un caso fortunato costringa (vogliano essi o non vogliano) questo piccolo numero di filosofi, che sono accusati di essere non cattivi, ma inutili, ad assumersi la responsabilità dello stato: o che un'ispirazione divina infonda un sincero amore per la vera filosofia ai potenti ed ai re d'oggi od ai loro figli. Ora che l'una o l'altra di queste cose o tutte e due siano impossibili, non v'è ragione di crederlo... Se è arrivato nell'infinito tempo passato che dei veri filosofi si siano trovati nella necessità di assumersi le cure dello stato o se ora in qualche regione remota, lontana dai nostri occhi, ciò si realizza o se si realizzerà un giorno, noi siamo pronti a sostenere che là, all'ombra della filosofia, si è attuato o si attua o si attuerà uno stato come quello da noi esposto. Il suo sorgere sarà certo qualche cosa di difficile, ma non è in se stesso niente d'impossibile.
(*Repubblica VI*, 499 B-D).

La moltitudine non è per se stessa nemica dei filosofi: quando domani anche uno solo dei potenti, salvandosi dalla corruzione, introducesse nello stato un sistema di leggi saggie, essa sarebbe sensibile al bene, si convertirebbe e si sottometterebbe volontieri.

Socrate. Caro Adimanto, non abbi una troppo cattiva opinione della moltitudine. Anche il suo atteggiamento verso la filosofia muterà quando tu non disputi ruvidamente con essa, ma con amichevoli discorsi cerchi di distruggere le calunnie elevate contro la filosofia, mostrandole che cosa sono per te i filosofi e determinando bene il loro carattere e la loro attività, affinchè essa non

si immagini che i filosofi, dei quali tu parli, siano una cosa sola con quelli, dei quali essa si è fatta una così cattiva idea. Non credi tu che quando essa arrivasse a vedere ciò, si farebbe un'idea ben diversa e risponderebbe diversamente alle nostre questioni? Ti sembra che dei cuori mansueti e privi di malevolenza siano nemici a chi non è nemico di nessuno, vogliano del male a chi non vuole male a nessuno? Io affermo, prima ancora che tu mi risponda, che un simile senso d'ostilità potrà trovarsi presso alcuni pochi, non nella grande moltitudine.

Adimanto. Sono pienamente d'accordo con te.

S. Mio caro Adimanto, colui, che fa della contemplazione della verità il suo unico studio, non ha tempo d'abbassare i suoi sguardi sulla condotta degli uomini per censurarla ed esporsi così al loro risentimento ed alla loro malevolenza: avendo la sua attenzione sempre rivolta sopra oggetti ben determinati e sempre uguali a se stessi, che non conoscono nè inimicizie nè ingiustizie, che conservano sempre un ordine razionale, egli si rivolgerà tutto ad imitare questo ordine ed a realizzarlo in se stesso il più che sia possibile. Credi tu che sia possibile occuparsi con ammirazione d'un oggetto e non cercare di imitarlo?

A. No certamente.

S. Così il filosofo, occupato del bene ordinato mondo divino, diventerà anch'egli un uomo bene ordinato e divino, almeno per quanto la natura umana lo permette. In tutte le cose si trova sempre qualche imperfezione.

A. Tu hai ragione.

S. Se ora egli si sente spinto a non limitare le sue cure alla propria perfezione ed a far passare nello stato e nei costumi degli uomini quell'ordine, che ha ammirato nella realtà divina, credi tu che egli sarà un cattivo maestro in ciò che riguarda la temperanza, la giustizia e le altre virtù civili?

A. Non lo credo.

S. Ma se la moltitudine arriva una volta a vedere la verità di quello, che ora diciamo dei filosofi, vorrà essa ancora essere loro ostile e si rifiuterà ancora di credere con noi che lo stato potrà solo essere felice quando un artista ne avrà tracciato il quadro secondo il modello divino?

A. Certo, quando la moltitudine si persuaderà di questo, cesserà di essere ostile ai filosofi.

(*Repubblica VI*, 499 E - 500 E).

5. Abbozzato così, secondo il modello divino, il suo quadro dello stato perfetto, Platone passa a considerare le forme imperfette dello stato, che appariscono ai suoi occhi come tante degenerazioni da quell'ideale che l'umanità realizzava, durante il regno di Saturno, sotto la guida dei suoi reggitori divini e che lo stato ideale dovrebbe realizzare oggi, per quanto ciò è possibile. Ciò che caratterizza questo stato è la retta distribuzione delle funzioni e delle classi sociali in vista delle sue finalità spirituali. Ora questa retta distribuzione è ciò che costituisce nello stato la giustizia. La degenerazione dello stato comincia col disordine, con l'ingiustizia.

Socrate. Se dovessimo decidere che cosa gioverebbe di più a rendere perfetto il nostro stato o la concordia fra i dirigenti e i cittadini o la conservazione fra i soldati d'una giusta idea delle cose da temersi o la prudenza e la vigilanza dei dirigenti o infine la inclinazione di tutti, donne e bambini, liberi e schiavi, artigiani, dirigenti e soggetti, a fare il proprio dovere senza occuparsi di cose estranee, la risposta non sarebbe facile.

Glaucone. No certamente.

S. Così la virtù, per la quale ciascuno si limita nello stato a fare il compito suo, contribuisce alla perfezione dello stato non meno che la saggezza, la temperanza e la forza.

G. È vero.

S. E questa virtù, che in questo modo concorre alla perfezione dello stato, non sembra a te che sia la giustizia?

G. Precisamente.

S. Considera anche questo. Non dovranno i reggenti anche decidere sulle dissensioni dei cittadini?

G. Senza dubbio.

S. E non mireranno essi coi loro giudizi a far sì che ciascuno s'astenga dall'appropriarsi l'altrui e non sia derubato del suo?

G. Appunto.

S. E ciò è giusto?

G. È giusto.

S. Ci accorderemo quindi a dire che la giustizia è ciò che assicura a ciascuno di possedere e di fare ciò che gli spetta?

G. Così è.

S. Ora ascolta. Se un legnaiuolo si mette a fare il calzolaio e il calzolaio a fare il legnaiuolo, scambiando fra loro strumenti di lavoro ed occupazioni, o uno di loro si mette a fare ambo i mestieri, ti pare che un tale disordine, anche generalizzato, nuocerebbe molto allo stato?

G. Non molto.

S. Ma se uno, che la natura ha destinato ad essere artigiano o trafficante, gonfiato dalle sue ricchezze, dal suo seguito, dalla sua forza e cose simili, volesse fare il guerriero o uno dei guerrieri volesse fare il reggente, senza averne le capacità e scambiassero così il lavoro e le funzioni, oppure se lo stesso individuo volesse ad un tempo coprire questi posti differenti, allora io credo, e tu crederai con me, che questo scambio e questa confusione condurrebbero la società alla rovina.

G. Senza dubbio.

S. La confusione e lo scambio dei tre ordini sarebbe dunque un grave danno per lo stato e potrebbe venir giustamente chiamato un delitto.

G. È vero.

S. Ora non dirai tu che questo grave delitto contro lo stato è un'ingiustizia?

G. E come no?

(*Repubblica IV*, 433 C - 434 C).

L'ingiustizia si erige e si sorregge solo con la violenza, col disprezzo delle leggi, con la sostituzione degli interessi particolari all'interesse generale: il quale coincide con l'ordine razionale e con la legge.

L'arte di governare con la violenza è tirannide, l'arte di governare con la persuasione degli esseri, che vi si subordinano volentieri, politica; colui che possiede quest'arte è il vero re ed il vero politico.

(*Politico*, 276 E).

Il disprezzo delle leggi s'introduce facilmente nello stato: esso sembra da principio cosa da poco e senza conseguenze. Infatti da principio esso non fa che insinuarsi a poco a poco e scorrere dolcemente nei costumi e negli affari. In seguito va sempre aumentando e s'introduce nei rapporti che hanno fra loro i membri della società e di qui passa nelle leggi e nelle istituzioni, che esso attacca con insolenza: e finisce con la rovina dello stato e dei particolari.

(*Repubblica IV*, 424 D-E).

Innumerevoli volte è già accaduto negli stati che, essendosi disputata con lotte l'autorità, i vincitori si impadronirono di tutti gli affari in modo così esclusivo da non lasciare alcun posto nel governo nè ai vinti, nè ai loro discendenti: ciò che li costringe a vivere in una continua diffidenza, nella paura che, se alcuno del partito vinto venisse a conquistare qualche autorità, il ricordo delle ingiustizie subite non lo portasse a rivoltarsi. Ora noi affermiamo che simili governi e simili leggi, che sono stati stabiliti non per il bene di tutto lo stato, ma solo in considerazione d'una parte, sono indegni di questo nome: essi non sono governi, ma fazioni e

quella, che essi chiamano giustizia, non è giustizia. Noi ci esprimiamo così perchè crediamo che nello stato le dignità debbono essere conferite non alle ricchezze o ad altri privilegi esteriori come la forza e la nobiltà: ma solo a chi si mostri più rispettoso verso le leggi esistenti ed è in ciò superiore a tutti gli altri. Questi deve avere i primi e più autorevoli posti al servizio delle leggi. E se io chiamo i magistrati servitori delle leggi ciò è perchè io sono persuaso che da questo dipende essenzialmente la salute d'uno stato e che il contrario è causa della sua perdita. Perchè quello stato, dove la legge è senza forza od è in mano di quelli che governano, è ben vicino alla rovina: mentre là, dove la legge è sovrana ed i magistrati sono suoi sudditi, là vedo la garanzia della stabilità e la riunione di tutti i beni che gli dèi possono riversare sullo stato.

(*Leggi IV*, 715 A-D).

Quando l'ordine e la reverenza per le leggi spariscono dallo stato, il potere è preso d'assalto da una folla d'ambiziosi, la cui prima preoccupazione è di tenerne lontani quelli che soli potrebbero degnamente esercitarlo.

Figurati il padrone di una o più navi, un uomo più grande e più robusto che il resto dell'equipaggio, ma un po' sordo e corto di vista e poco pratico della navigazione. I marinai si disputano fra loro la direzione della nave: ciascuno pretende di essere il pilota senza avere mai imparato quest'arte e senza poter indicare da chi e quando egli l'ha imparata. Essi osano anzi affermare che questa non è un'arte che si possa imparare e vorrebbero fare a pezzi chi afferma che si può imparare. Essi stanno sempre intorno al padrone e non lasciano niente d'intentato per ottenere che egli affidi loro il timone e, quando egli dà ascolto non ad essi, ma a qualche altro, essi ammazzano quest'altro o lo buttano fuori della nave. Dopo di che con qualche inebriante mettono il padrone fuori della

condizione di guidare la nave, si gettano sulle provviste e bevendo e banchettando dirigono la nave così come gente simile può fare. Di più essi lodano come pratico del mare ed abile pilota colui che abilmente sa aiutarli ad ottenere o con la persuasione o con la violenza il dominio della nave e biasimano come un uomo inutile chi non è in grado di farlo: essi ignorano del resto che cosa sia un pilota e come egli per dirigere la nave debba preoccuparsi delle stagioni, del cielo, degli astri, dei venti e di tutto ciò che appartiene all'arte sua. Ora non è naturale che in questo caso il vero pilota riceva dai marinai delle navi, nelle quali avvengono queste cose, il nome d'un uomo inutile, d'un chiacchierone che perde il tempo a contemplare gli astri?

(*Repubblica VI*, 488 A-E).

Chi si meraviglia che i saggi non siano onorati nello stato dovrebbe invece meravigliarsi se essi lo fossero. Egli ha ragione di dire che i saggi restano come inutili per la moltitudine: ma la colpa di questa inutilità non sta in essi, bensì in coloro che non si degnano d'impiegarli. Non è nell'ordine delle cose che il pilota si offra di guidare i marinai, nè che i saggi vadano a battere alle porte dei ricchi. Nell'ordine delle cose è che chi è malato, sia ricco o povero, batta alla porta del medico e che chi ha bisogno d'esser guidato batta alla porta di chi sa guidare: non che colui, che è chiamato a comandare, preghi quelli che sono chiamati a obbedire, perchè si lascino guidare da lui.

(*Repubblica VI*, 489 A-C).

Questo disordine sociale è fomentato da due specie di falsi filosofi. In primo luogo da quelli che, pur avendo sortito da natura le doti migliori, si lasciano corrompere dall'ambizione, dall'avidità e dalla paura. Pur troppo anzi bisogna riconoscere che la maggior parte di queste personalità superiori si pervertono e sono esse stesse la causa dei mali peggiori della società.

Rep. Un naturale così felice, che abbracci in sè tutto quanto si esige, perchè esso sia perfettamente adattato a ricevere la saggezza, si trova negli uomini molto raramente: e di più è esposto a numerose e potenti cause di corruzione. E, ciò che è più strano, sono le stesse qualità più lodevoli che diventano pericolose per un tale spirito e lo distolgono dalla saggezza. Ciascuno sa che ogni pianta ed ogni animale, che nasce sotto un clima poco favorevole e non ha il nutrimento e la temperatura che gli conviene, degenera tanto più facilmente quanto più è eccellente per natura. Perchè il male è più contrario a ciò che è buono che non a ciò che non è nè buono nè cattivo. Ora lo stesso accade degli spiriti naturalmente ben dotati quando essi non sono bene indirizzati. Ti sembra infatti che i grandi delitti e le malvagità più consumate vengano da anime ordinarie o da forti nature che l'educazione ha rovinato? Una natura limitata non farà mai nè molto bene, nè molto male.

(*Repubblica VI*, 491 A-E).

Che cosa è che corrompe queste nature superiori? È la passività, la mancanza di energia, il desiderio di piacere alla moltitudine, seguendone le correnti e facendosi suo schiavo.

Rep. Credi tu, come i più s'immaginano, che coloro che perdono i giovani siano alcuni sofisti? Coloro che fanno questo rimprovero ai sofisti sono essi stessi i peggiori sofisti, i quali sanno formare a loro grado lo spirito dei giovani e dei vecchi, degli uomini e delle donne e farne quello che vogliono. Quando nelle assemblee pubbliche, nei tribunali, nei teatri, nei campi ed in riunioni simili la moltitudine si raccoglie e biasima od approva le parole ed i fatti dell'uno o dell'altro con grande fracasso e grida ed applausi raddoppiati dalle volte o dall'eco, che cosa credi tu che si passi nel cuore d'un giovane? Qualunque sia l'educazione particolare da lui ricevuta, non farà essa naufragio in mezzo a questi fiotti di lodi e di critiche?

Come potrà resistere alla corrente che lo trascina? Come non finirà per giudicare bello o brutto quello che i più giudicano, per fare come loro e per rendersi somiglianti ad essi?

(*Repubblica VI*, 492 A-D).

La seconda specie di falsi filosofi è costituita da quelli che, senza avere le doti necessarie, si atteggiano a filosofi per ricavarne onori e vantaggi.

La filosofia, privata delle anime nate per essa, è invasa da indegni, che la coprono di vergogna e giustificano il rimprovero ad essa mosso dai suoi avversari: che molti dei suoi seguaci non servono a nulla e che i più non sono che dei miserabili. Degli uomini da nulla, vedendo il posto vuoto, attirati dal nome e dalle esteriorità promettenti, lasciano le loro professioni oscure, dove il loro ingegno avrebbe potuto avere qualche successo e si gettano nelle braccia della filosofia, come quei fuggitivi che si rifugiano dal carcere in un tempio. Perchè la filosofia conserva sempre, nonostante il suo abbandono, di fronte alla altre discipline, un alto prestigio, il quale la fa ricercare da nature, che non erano fatte per essa, da vili artigiani, che in un lavoro servile hanno deformato il corpo e degradato l'anima. A vederli, non li diresti tu come un fabbro calvo e piccolo, che, raccolto un po' di denaro e liberato dalla schiavitù, dopo d'essersi lavato nel bagno e d'aver rivestito un abito nuovo, si presenta come sposo alla figlia del suo padrone, che la povertà e l'abbandono costringono a queste nozze? Quando queste anime indegne si accostano alla filosofia ed hanno con essa commercio, quali opinioni, quali dottrine potranno produrre? Nient'altro che dei sofismi, niente di solidamente e veramente pensato.

(*Repubblica VI*, 495 C - 496 B).

Nella descrizione delle forme tipiche di governo corrotto, che passano l'una nell'altra per una specie di necessità, Platone

mescola due criteri, il criterio di valore e il criterio storico: la successione di esse non è solo una corruzione progressiva, ma anche un processo, che ha il suo punto di partenza in un immaginario stato ideale e passa successivamente in un'aristocrazia militare, poi in un'oligarchia plutocratica, per finire nella democrazia e nella tirannide. Ciascuna di queste forme dà origine ad un diverso tipo umano, che diventa, sotto il rispettivo governo, l'ideale sociale dominante. Questa descrizione realistica, vigorosa e profonda, di processi e di tipi sociali, che Platone ebbe dinanzi a sè nella agitata storia greca del suo tempo, ma che sono in realtà di tutti i tempi, presenta ancora oggi il più alto interesse.

Platone prende il suo punto di partenza nel mitico regno di Saturno, uno stato sociale perfetto che, come tutte le cose umane, è soggetto anch'esso alla corruzione e subordinato alle grandi leggi cicliche, che reggono la storia. Il primo passo in questo senso è determinato dalle dissensioni interiori dello stato: le classi inferiori arricchite aspirano a liberarsi dalla dipendenza verso le classi superiori: il movimento è arrestato specialmente per opera della classe militare, la quale si sottrae al controllo dei sapienti e, corrotta dalla ricchezza, si propone come ideale una vita ispirata solo all'orgoglio della dominazione, all'ambizione del lusso e degli onori. Questa prima forma di decadenza, la «*timocrazia*», (o aristocrazia militare) conserva ancora alcuni caratteri dello stato perfetto: ma alla proprietà collettiva sostituisce la proprietà privata, al predominio dell'intelligenza il predominio della forza e della casta militare. In questa caratterizzazione Platone aveva evidentemente dinanzi agli occhi, per molti aspetti, la costituzione vigente a Creta ed a Sparta (*Repubblica VIII*, 545 C - 550 C). Alla sua volta il dominio della forza rende possibile l'accumulazione dei capitali: alla feudalità militare succede la feudalità finanziaria, l'*oligarchia* (*Repubblica VIII*, 550 C - 555 B). Ma il culto della ricchezza divide lo stato in due classi: da una parte la ricchezza, piena di cupidigie, dall'altra l'indigenza animata, apertamente od occultamente, da uno spirito di rivolta. Non vi è più in realtà uno stato, ma due stati, lo stato dei ricchi e quello dei poveri, in perpetua guerra fra di loro. Fra i poveri vi sono anche individui dotati d'intelligenza e di coraggio, che si ribellano a questo stato di cose: d'altra parte il lusso corrompe ed ammol-

lisce i dominanti. Così la guerra latente finisce in una rivoluzione, la quale mette le ricchezze e il potere in mano della moltitudine. Così nasce la *democrazia*, che dovrebbe essere il regno della libertà e dell'uguaglianza e non è invece che una concorrenza disordinata di tutti i malcontenti, una dissoluzione progressiva dello stato nell'anarchia (*Repubblica VIII*, 555 B-562 A). Quando il disordine è al colmo, uno di questi uomini nuovi si impone come «protettore del popolo» contro i suoi oppressori ed ottiene di avere a sua disposizione le forze a ciò necessarie: allora appare la *tirannide* (*Repubblica VIII*, 562 A - IX 580 A). I governi, che Platone detesta e sui quali si ferma con maggior compiacenza per metterne a nudo le miserie, sono la democrazia e la tirannide. Ma più la seconda che la prima: anzi la democrazia non sembra a lui così detestabile, se non perchè conduce inevitabilmente alla tirannide, che è «l'estrema delle malattie dello stato» (*Repubblica VIII*, 544 C). Nella pittura della tirannide e del tiranno, che egli ritrae nella sua verità e nella sua nudità, spoglia della pompa che li segue in pubblico, egli aveva evidentemente dinanzi agli occhi il quadro della tirannide di Dionigi il vecchio a Siracusa, che egli aveva avuto agio di vedere da vicino.

6. In uno dei suoi ultimi dialoghi, nel *Politico*, Platone ci dà un'altra classificazione ed altri giudizi. Il governo, se è un'arte razionale, è sempre cosa di pochi: e quello è un vero governo, i cui capi veramente sanno, sia che essi governino con o senza leggi, col consenso o con la forza: nessuna di queste circostanze è essenziale alla perfezione dello stato, quando in esso regna la saggezza. A questi capi per vero diritto divino Platone concede anche il diritto di governare senza leggi.

Alla scienza regale appartiene senza dubbio anche la legislazione: ma il meglio non è l'impero delle leggi, bensì quello d'un re governante con intelligenza. Perchè una legge non è mai in grado di dare a tutti le norme più adatte, riunendo in sè con precisione ciò che è più giusto e ciò che è più conveniente. La differenza, che procede dalla varietà degli uomini e delle loro azioni e dalla loro variabilità continua, non permette che un'arte, per quanto perfetta, possa stabilire una regola semplice ed

Pol.

unica, che valga per tutti i casi e per tutti i tempi. Le leggi rassomigliano ad un uomo ostinato e limitato, che non permette a nessuno di agire contro le sue decisioni e non vuol saperne di nulla, anche se ad alcuno venisse in mente qualche cosa di inatteso e di migliore, che non sia nelle sue prescrizioni. Come è possibile che una cosa, che è sempre la stessa, possa adattarsi a ciò che non è mai lo stesso?

(*Politico*, 294 A - C).

La legge è necessaria perchè non è possibile dare prescrizioni individuali. La legge prescrive ciò che è conveniente alla maggior parte degli individui nella maggior parte dei casi. Quindi l'utilità sua è indiscutibile. Ciò non implica però che il complesso delle leggi debba essere considerato come qualche cosa di sacro e di immutabile: non solo colui che le ha date può mutarle, ma anche il vero capo, il vero politico, ha diritto di imporre contro le leggi la propria volontà con la forza, perchè questa è diretta al vero bene dei cittadini ed è la sola vera legge ideale: egli è allora come un medico che usa la violenza per guarire un'ammalato. La inviolabilità delle leggi è una necessità, a cui sono ridotti anche i governi relativamente buoni e per cui sono in una condizione d'inferiorità rispetto al governo ideale: che è il governo immediato del re ideale. Però anche Platone riconosce che l'agire arbitrario d'un individuo ignorante può essere cento volte più pericoloso che l'osservanza cieca di norme tradizionali: questo è il lato buono dell'osservanza delle leggi ed è il carattere che distingue i governi buoni ed i cattivi. La questione dell'inviolabilità delle leggi rimane perciò in fondo indecisa: il diritto superiore del re ideale resta una riserva puramente teorica od un'aspirazione più vicina al regno delle chimere che alla realtà.

Ateniese. Quello che non accade se non difficilmente e che raramente è accaduto nella serie dei tempi è un'altra cosa: una cosa che, quando accade, è causa nello stato, in cui si produce, di un'infinità di beni, di tutti i beni.

Clinia. E quale è questa cosa?

A. È che gli dèi ispirino agli uomini rivestiti d'un grande potere, venga loro questo dalla costituzione di-

spotica o dalla loro grande ricchezza o dalla loro nobiltà, un amore divino per le istituzioni conformi alla sapienza ed alla giustizia. Oppure sarebbe necessario per questo che apparisse un secondo Nestore, del quale si dice che era superiore a tutti gli uomini per la potenza della parola, ma ancora più per la moderazione. Questo è avvenuto, si dice, al tempo dei Troiani, ma ai nostri giorni non si vede niente di simile. Se vi fu mai in passato, se vi sarà in avvenire o se vi è oggi fra noi un uomo simile, beata la sua vita! Beati quelli che udranno dalle sue labbra parole di sapienza!

(*Leggi IV*, 711 C-E).

Quanto ai governi imperfetti, Platone introduce la distinzione tradizionale del governo monarchico, aristocratico e democratico, ma dividendo ciascuno di essi in due, secondo che sono retti secondo le leggi o secondo l'arbitrio e la violenza. I governi retti secondo leggi sono naturalmente i migliori: però al disopra di tutte queste sei forme sta, come settima, la forma veramente perfetta, il governo del re ideale.

La monarchia, frenata da quei buoni precetti, che diciamo leggi, è di tutti sei il migliore governo: ma quando è senza leggi, è il più duro e il più difficile per chi deve vivervi. Quanto al governo dei pochi, esso sta di mezzo fra gli altri due: quello dei molti invece è il più debole sotto tutti i riguardi ed è incapace di produrre un gran bene come un gran male, perchè qui il potere è diviso in mille particelle fra mille individui. Quindi dei tre governi, che sono regolati secondo leggi, è il peggiore; dei tre, che sono senza leggi, è il migliore. Sotto il regno della licenza è il governo più sopportabile ai cittadini: ma, sotto l'impero delle leggi, è il governo meno profittevole. In questo caso il migliore governo è la monarchia; fatta sempre riserva, s'intende per il settimo, che bisogna distinguere dagli altri come un Dio dagli uomini.

(*Politico*, 302 E - 303 B).

L'ultima opera di Platone, il dialogo delle *Leggi*, è consacrato anch'esso ad un'esposizione del suo ideale sociale e politico: esposizione diffusa e particolareggiata, che però presenta dal punto di vista filosofico un interesse assai minore. Essa sembra proporsi un adattamento dell'ideale utopistico della *Repubblica* alle esigenze concrete d'una riforma pratica. La divisione della popolazione nelle tre caste e le altre più audaci riforme della *Repubblica* sono abbandonate od attenuate. Lo stato delle *Leggi* è un piccolo stato agrario che deve mantenersi il più che sia possibile nella semplicità primitiva di condizioni ed evitare le complicazioni economiche che conducono alla disuguaglianza ed alla guerra delle classi. Lo spirito della legislazione è uno spirito rigorosamente conservatore. Ma la concezione fondamentale è sempre una concezione comunistica, statolatrica. Così essa impone ai cittadini il matrimonio prima dei trentacinque anni e punisce l'inosservanza di questo precetto con un'imposta sul celibato ed una diminuzione dei diritti civili (*Leggi IV*, 721; *VI* 774 A-B). Costringe gli sposi ad aver figli nell'interesse pubblico, sottoponendo questa funzione ad una sorveglianza da parte dello stato e disponendo in caso di infecondità, la dissoluzione del matrimonio dopo dieci anni (*Leggi VI*, 783 D ss.). Consente alla divisione della terra e delle abitazioni, senza distinzione di classi, per non offendere le abitudini antiche: ma esige che nessuno possa essere eccessivamente ricco, nè eccessivamente povero. Per ovviare alla povertà, Platone stabilisce che il patrimonio toccato in sorte ad ogni famiglia sia inalienabile e venga trasmesso ad ogni generazione intatto. Ma anche la ricchezza deve avere dei limiti.

In uno stato che deve restare immune dal più grande dei mali, che è la rivoluzione, non vi devono essere cittadini nè eccessivamente poveri, nè eccessivamente ricchi: perchè questi due estremi sono la causa delle rivoluzioni. Il legislatore deve quindi fissare un limite all'una cosa ed all'altra. Il limite della povertà è dato dal patrimonio individuale che ciascuno deve conservare e la cui diminuzione non dovrà mai essere consentita dall'autorità. Fissato questo limite, il legislatore potrà permettere

che si possegga il doppio, il triplo, anche il quadruplo. Ma chiunque arriverà a possedere qualche cosa di più, in qualunque modo lo abbia acquistato, darà questo soprappiù allo stato od agli dèi protettori dello stato. (*Leggi V*, 744 E - 745 A).

7. Le teorie geniali di Platone sulla società e sullo stato hanno questo incontestabile valore: che esse vogliono essere una ricostruzione dello stato su principî ideali, morali: questo può far comprendere e scusare anche ciò che esse hanno di utopistico. Ma anch'esse incorrono in quello che è il comune difetto di queste ricostruzioni utopistiche: di sacrificare fanaticamente al loro ideale ciò che invece non dovrebbe mai venir separato da nessun ideale sociale: il senso e il rispetto della libertà individuale. Nella politica platonica parla il legislatore autoritario che troppo dogmaticamente erige il proprio ideale a legge assoluta di tutte le volontà. Questo ideale è lo stato morale; ma le esigenze politiche della realizzazione di questo ideale sopraffanno le esigenze morali e religiose, le quali dovrebbero pure costituirne la ragione di essere. L'unica ragione d'essere diventa l'esistenza stessa dello stato. « Io come legislatore vi dichiaro che voi stessi non appartenete a voi e che nemmeno i vostri beni vi appartengono: ma che tutto appartiene alla vostra famiglia, sia agli antenati, sia ai posteri e che più ancora la vostra famiglia con i suoi beni appartiene allo stato » (*Leggi XI*, 923 A). Ciò, che dovrebbe essere un regno dell'intelligenza, diventa una regolamentazione pedantesca accompagnata da un'intolleranza fanatica. L'ideale di Platone è un'organizzazione, nella quale non vi è più posto per la libertà: gli stati, che meglio lo realizzano, sono la repubblica sovietica e lo stato dei Gesuiti nel Paraguay. Così egli condanna a morte gli introduttori di novità (*Leggi XII*, 952 D): condanna alla prigionia ed alla morte gli empi (*Leggi X*, 907 D ss.), come anche gli accusati di magìa (*Leggi XI*, 993 E). Il suo culto fanatico per gli interessi dello stato lo conduce a legittimare menzogne turpi (*Repubblica V*, 459 D ss.) e prescrizioni inumane (*Repubblica III*, 406 C ss.). A questi interessi egli sacrifica tutto ciò che vi è di prezioso e di delicato nella vita dell'individuo: il pudore delle donne, l'amore, la famiglia. Egli consi-

dera gli amori e i connubii dei suoi «guerrieri» con lo stesso occhio con cui un allevatore guarderebbe gli accoppiamenti dei suoi stalloni; impone alle madri, che avranno dei figli fuori dalle regole dello stato, di esporre i loro nati alla morte, perchè lo stato non s'incarica di nutrirli: e per le altre la maternità è abolita. Ciò che egli dice sulla felicità sovrumana dei guerrieri che vivranno, come una mandra, con le loro femmine e nutriti, come una mandra, dalla casta inferiore, senza alcunchè di proprio, non ha il senso comune. Del resto non in questo campo solo Platone dimostra una singolare assenza di sentimento. Nel suo stato le classi superiori costituiscono un'aristocrazia privilegiata, occupata di politica, di studi o di *sport*: ciò presuppone una popolazione di schiavi o di iloti, che provvede ai loro bisogni. Quest'aristocrazia, sebbene più raffinata, si modella in fondo sull'aristocrazia dura ed assoluta degli spartani: e molti tratti sono in realtà derivati dalle usanze spartane. Per le classi inferiori e per gli schiavi Platone tradisce in più passi un senso di disprezzo: ciò, che dice nelle *Leggi* (VI 776 C ss.) a proposito degli schiavi, non testimonia d'alcun raffinato senso d'umanità: i sofisti ed i cinici stanno da un punto di vista ben più umano e più alto. Ciò che nonostante questi difetti particolari raccomanda ancora oggi l'immortale opera di Platone è il senso profondo di spiritualità che la pervade: oggi ancora dobbiamo desiderare che coloro, i quali decidono del destino dei particolari e dei popoli, siano dei «filosofi», abbiano cioè una mentalità informata a quei sensi di umanità e di elevata moralità, che solo la filosofia può ispirare.

CAPITOLO VIII.

L'arte e la religione.

1. Platone, che fu pure per parte sua un artista sommo, non fece oggetto speciale di ricerca l'arte: anzi, trattandone incidentalmente in varii punti, ha dato su di essa giudizi divergenti, che sono tra loro difficilmente conciliabili. Prevale però un giudizio severo, quasi spregiativo. Data la sua condanna del mondo fenomenico, è naturale che egli non potesse riconoscere il valore che ha la rappresentazione di questo mondo dal punto di vista estetico: punto di vista che lo ricongiunge per una via altra dalla dialettica, con l'intelligibile. Nel *Ione*, egli spiega lo spirito poetico come un'aspirazione naturale che viene da Dio.

Tutti i poeti epici eccellenti compongono i loro bellissimi poemi non per regole d'arte, ma per una specie d'entusiasmo e d'ispirazione: così anche i migliori poeti lirici. Simili ai Coribanti, che danzano solo quando sono fuori di sè, anche i poeti non compongono le loro belle creazioni a mente fredda: quando si sono elevati al livello dell'armonia e della misura, essi entrano in una specie di furore e sono ispirati come le Baccanti, che nei loro momenti d'ebbrezza attingono dai fiumi il latte e il miele e cessano di farlo quando sono rientrate in se stesse. Anche i poeti fanno la stessa cosa, come essi stessi confessano. Essi ci dicono che, come le api, vanno qua e là volando e da fonti di miele nei giardini e nei prati

delle Muse raccolgono i loro canti e ce li offrono. E dicono il vero; il poeta è un essere leggero, alato e sacro e non è in grado di comporre fin quando l'entusiasmo non l'abbia afferrato e trasportato fuori di sè. Fino al momento dell'ispirazione ogni uomo è fuori della possibilità di poetare e di vaticinare... Il Dio, che toglie loro la coscienza di sè, si vale di essi come di ministri, al pari che dei profeti e dei veggenti, perchè noi, che li ascoltiamo, sappiamo che non essi, privati della loro coscienza, dicono cose tanto meravigliose, ma che la divinità stessa parla a noi per loro bocca. Il poeta Timico di Calcide (1) ci dà una valida prova di questa spiegazione. Noi non abbiamo di lui altra poesia degna di ricordo che il suo inno in onore di Apollo, che tutti cantano, il più bello forse di tutti i canti e che, come egli dice, è veramente una creazione delle Muse. Sembra che la divinità abbia voluto mostrarci in lui, per toglierci ogni dubbio, che queste belle poesie non sono cose umane, ma vengono da Dio e che il poeta non è che l'interprete degli dèi, o meglio di quel Dio, che s'impadronisce di lui e lo trasporta fuori di sè. È per mostrarci questo che la divinità ha voluto cantare il più bello inno del mondo per bocca del poeta più mediocre.

(*Ione*, 533 E - 534 E).

L'ispirazione divina passa poi dai poeti nei loro interpreti, nei rapsodi, attori, ecc. che sono interpreti di interpreti.

Questo talento, che tu hai, di ben parlare su Omero (dice Socrate al rapsodo Ione) non è un'abilità tecnica, ma è una forza divina che ti trasporta, simile alla virtù di quella pietra che Euripide ha chiamato magnetica. Perchè anche questa pietra non solo attira gli anelli di ferro, ma comunica anche ad essi la forza di attirare altri anelli: in modo che si vede qualche volta una lunga catena di anelli e di pezzi di ferro sospesi gli uni agli altri,

(1) Poeta greco che ci è noto solo per questa citazione, e per una citazione di Porfirio.

i quali tutti ricevono la loro forza da questa pietra. Così la Musa ispira essa stessa i poeti e questi alla lor volta trasmettono ad altri il loro entusiasmo, in modo che si forma come una catena di ispirati.
(*Ione*, 533 D-E).

Anche secondo il *Fedro* la poesia è una delle quattro forme di divina follìa (245 A): le tre altre sono l'ispirazione profetica, l'ispirazione religiosa e l'amore. Nelle *Leggi* (682 A) la poesia è detta qualche cosa di divino: così nell'*Apologia* (22 A-C) ed altrove.

Ma già nel *Gorgia* essa è ricondotta sotto la categoria delle arti imitative, che hanno per fine soltanto di dar piacere, di solleticare gradevolmente coloro che l'ascoltano (501 D - 502 D): è una forma d'imitazione (*Fedro*, 248 D), che mira solo al divertimento (*Politico*, 288 C). Ora questa imitazione può avere un effetto funesto. Noi sappiamo che la riproduzione per l'arte (musica, pittura, poesia) di atti o stati sentimentali provoca, in chi vede od ascolta, la tendenza alla riproduzione di stati analoghi. L'artista non è limitato nella sua riproduzione imitativa da alcun criterio morale: quindi l'opera sua può essere moralmente deleteria. Platone passa in rassegna nel libro III della *Repubblica* molti passi di poeti, che offrono esempi di viltà, di debolezza, d'intemperanza, d'avarizia, d'orgoglio negli dei e negli eroi: ora anche il semplice racconto di atti biasimevoli da parte di personalità superiori, che i poeti celebrano come modelli di alta umanità, è già per sè immorale (III 386 A - 391 E). In riguardo alla condotta ed all'attività umana, bisogna distinguere fra la semplice imitazione narrativa e l'imitazione drammatica, riproduttiva (come p. es. nella commedia e nella tragedia, nell'epopea drammatizzata ecc.). Anche questa seconda forma d'imitazione, quando riproduce qualche cosa di basso o di immorale, è condannabile.

A mio avviso l'uomo onesto, quando il discorso lo condurrà a raccontare ciò che ha detto o fatto un uomo simile a lui, si sforzerà di rappresentarlo come se egli stesso fosse l'attore e non si vergognerà di questa imitazione, tanto più se imiterà l'uomo onesto quando agisce con decisione e con saggezza: meno volontieri lo imiterà,

Rep.

quando debba ritrarlo come abbattuto dalla malattia o vinto dall'amore o dall'ebbrezza e da qualche altra disavventura. Ma quando gli si offrirà l'occasione di riprodurre qualche persona che è inferiore a lui, egli non consentirà a figurare in se stesso un uomo simile se non per breve tempo e quando facesse qualche cosa di bene: egli se ne vergognerà sia per l'incapacità sua di imitare questa specie di persone, sia perchè sentirà fastidio a modellarsi e configurarsi a similitudine dei peggiori: un'imitazione che, quando non sia il gioco d'un momento, non può destare in lui che dello sprezzo.

(*Repubblica III*, 396 C-E).

Anche la semplice imitazione drammatica, senza carattere morale o immorale, pel solo fatto che è un'imitazione, un annichilimento momentaneo della propria personalità, è per Platone un fatto spregevole.

Se uno di questi uomini abili nell'arte di mutare e di possedere mille forme differenti venisse come straniero nel nostro stato per farvi ammirare le sue creazioni, noi gli renderemmo omaggio come ad un uomo divino, ammirabile, attraente, ma gli diremmo che il nostro stato non è fatto per possedere un uomo come lui e che non possiamo permettergli di stabilirsi fra noi. Noi lo spediremmo verso un altro stato, dopo d'aver versato dei profumi sul suo capo e d'averlo coronato di bende: e ci contenteremmo del poeta e del narratore più austero e meno piacevole, ma più utile, che imiterebbe il tono dei discorsi convenienti all'uomo diritto e seguirebbe nel suo dire i modelli, dei quali abbiamo stabilito i principî.

(*Repubblica III*, 398 A-B).

Platone ritorna sulla questione dell'arte, come imitazione, nel libro X della *Repubblica*: ivi fonda il suo giudizio sopra il fatto che l'arte non è se non una riproduzione, un'imitazione d'una realtà (la realtà sensibile), che è già alla sua volta una riproduzione, un'imitazione (non certo in senso letterale) della

vera realtà, che è la realtà metafisica, la realtà del mondo ideale. Egli non si chiede se l'arte non possa essere anch'essa un tentativo di elevarsi, per una via altra della via logica, a quella medesima realtà intelligibile, che è oggetto del pensiero logico.

Prendiamo per esempio una quantità di letti e di tavole. Esse sono comprese sotto due idee, quelle del letto e della tavola. L'artefice, che fabbrica l'uno e l'altra, fabbrica il letto e la tavola, di cui ci serviamo, appresso all'idea che egli ne ha: perchè l'artefice non fabbrica l'idea. Ma vi è un altro artefice che da sè fabbrica tutti gli oggetti che sono fabbricati dai singoli artefici. Anzi egli non è solo in grado di fare tutte le opere artificiose, ma fabbrica anche tutte le opere della natura, le piante, gli animali, gli astri ed anche se stesso; anzi anche la terra, il cielo, gli dèi e tutto ciò che è nel cielo e nell'inferno. Tu credi che non vi sia un simile artefice? Tuttavia un simile artefice è per esempio il pittore. Tu mi dirai che non vi è niente di reale in ciò che egli fa: ma gli altri letti che cosa sono? L'artefice che li fabbrica non produce l'idea, il letto in sè, ma un letto particolare. Se non produce il letto in sè, non produce alcun vero essere, produce qualche cosa di simile all'essere, ma che veramente non è. Vi sono dunque tre specie di letti: l'uno che è tale per sua essenza e di cui potremo dire che è una creazione di Dio: l'altro che è il prodotto del falegname; il terzo è quello del pittore. Chiamiamo allora Dio creatore del letto; egli è colui che ha originariamente creato l'essenza del letto e di tutto il resto. Chiamiamo falegname l'artefice del letto. Il pittore è l'imitatore dell'opera dei due primi. Quale è allora il fine della pittura? Quello di rappresentare l'essere in sè o la parvenza? È essa l'imitazione della realtà o dell'apparenza? Evidentemente dell'apparenza.

(*Repubblica X*, 596 A - 598 B).

Quindi il fabbricatore d'immagini, l'imitatore, non conosce ciò che nelle cose vi è di reale, ma solo la loro

Rep.

Rep.

apparenza. Egli non avrà dunque principî sicuri, anzi nemmeno un'opinione giusta della bellezza e dell'imperfezione di ciò che imita. Egli imiterà senza sapere ciò che vi sia di buono e di cattivo in ogni cosa e si propone per oggetto di imitazione ciò che sembra bello alla moltitudine ignorante. In conclusione l'arte della pittura, anzi ogni imitazione in genere, è ben lungi dalla verità in tutto ciò che produce e quella parte di noi, per cui essa viene con noi in rapporto, è lontana dalla saggezza: quindi essa non crea, in unione con noi, niente di vero e di solido. L'imitazione, essendo qualche cosa di frivolo, non può produrre, unendosi con ciò che vi è in noi di frivolo, che risultati frivoli. E questo vale non solo per l'imitazione, che ha luogo per l'occhio (pittura), ma anche per quella che agisce per l'udito (poesia).

(*Repubblica X*, 601 B - 603 B).

Il torto principale dell'arte è di dare un valore estetico a ciò che non ha razionalmente e moralmente alcun valore, di fare indugiare l'uomo nella sfera inferiore, nel mondo delle illusioni e delle passioni.

Un uomo ragionevole, colpito da una disgrazia, per esempio dalla perdita d'un figlio o d'un essere profondamente caro, sopporterà più d'ogni altro questa disgrazia con pazienza. Egli si sentirà turbato, ma porrà dei limiti al suo dolore. Quando egli si troverà solo con se stesso, si lascierà senza dubbio sfuggire dei lamenti, dei quali si vergognerebbe in presenza d'altri: egli farà mille cose, nelle quali non vorrebbe essere sorpreso. Ma quando sarà di fronte agli altri, si farà violenza per comprimere il suo dolore e ciò tanto più quando sarà di fronte a dei suoi pari. Ora ciò che ci impone di lottare contro il dolore è la ragione e la convenienza: ciò che porta ad abbandonarsi al dolore è la passione. Ma se nell'uomo si danno, in rapporto alla stessa cosa, due indirizzi opposti, questo è segno che vi è in lui una dualità di

elementi. L'uno è pronto ad obbedire alla norma: la quale insegna che è bello restare fermo nelle disgrazie e non abbandonarsi alla disperazione: perchè noi ignoriamo se tali accidenti sono dei beni o dei mali, perchè l'affliggerci non ci porta alcun vantaggio, perchè nessun evento umano merita che vi prendiamo un grande interesse e infine perchè l'affliggerci ci impedisce soltanto di pensare a ciò che potrebbe al più presto esserci di aiuto. Il meglio che si possa fare allora è di riflettere su ciò che è accaduto, di ordinare i nostri affari per il meglio secondo che la ragione ci suggerisce, come nel giuoco dei dadi si ripara un cattivo colpo e di non fare come i bambini, che, quando urtano in qualche cosa, mettono la mano sulla parte colpita e perdono il tempo a gridare: il meglio è allora di guarire, al più presto che si può, la ferita o di riparare il cattivo colpo dei dadi, facendo tacere con l'attività i pianti. La parte migliore di noi è dunque risoluta di obbedire alla ragione. L'altra parte invece che ci attira a richiamare il ricordo della disgrazia ed a lamentarci senza fine, è qualche cosa di irragionevole, di molle e di pauroso.

Ora niente offre così sicura e molteplice materia all'imitazione quanto questo adagiarsi nel dolore: la condotta razionale e saggia, sempre uguale a se stessa, non è facile da imitare, nè propria a colpire quella moltitudine confusa, che riempie i teatri: perchè per questa sarebbe l'imitazione d'un sentimento che per essa è straniero. È d'altra parte evidente che il poeta imitatore non è fatto per una tale disposizione d'animo e che la sua sapienza non è inclinata, se egli vuole ottenere il plauso della folla, a dare ad essa la prevalenza; egli preferisce la parte soggetta alle passioni e varia, che è più facile ad imitarsi. Noi abbiamo quindi una giusta ragione di condannarlo e di metterlo nella stessa classe del pittore. Perchè, come questo, anch'egli rappresenta cose lontane dall'essere vero; e gli rassomiglia ancora in



quanto si rivolge alla parte corrispondente dell'anima, non alla parte migliore. Noi siamo quindi fondati a rifiutargli l'accesso in uno stato governato da buone leggi, perchè egli risveglia e nutre la parte passionale e, rinforzando questa, annulla la parte razionale. Ciò che arriverebbe in uno stato dove i malvagi fossero resi potenti e padroni di tutto e dove i cittadini migliori fossero abbandonati alla perdizione è l'immagine del disordine che il poeta imitatore introduce nell'anima del singolo, in quanto ne accarezza la parte irrazionale, che non sa distinguere ciò che è essenziale da ciò che è irrilevante, ma considera la stessa cosa ora come importante ora come futile, e stando lontana dalla verità, ci rappresenta immagini di immagini.

Rep:

Ma l'accusa più grave contro la poesia è un'altra: e cioè che essa può diventare funesta anche ai saggi, fatta eccezione d'un piccolo numero. Tu sai che anche i migliori, quando sentono recitare passi di Omero o di qualche poeta tragico, dove egli rappresenti l'eroe suo nell'afflizione, che lamenta la sua sorte in un lungo discorso o canta e si batte il petto, noi sentiamo un segreto piacere e ci abbandoniamo alla compassione e celebriamo come un buon poeta colui che ha saputo commuoverci così. Tuttavia tu sai che nelle nostre proprie disgrazie ci facciamo un impegno di rimanere sereni e di sopportare, perchè questo si addice all'uomo, mentre il lamentarsi, che il poeta descrive, è proprio delle donne. Ma che senso ha il nostro plauso quando noi non solo non disprezziamo, ma anzi approviamo con piacere e con trasporto l'atteggiamento d'un uomo, nel quale non vorremmo trovarci noi, che anzi giudichiamo come vergognoso? Consideriamo che quella parte dell'anima, che noi teniamo violentemente in freno nelle nostre proprie disgrazie, che arde dal desiderio (desiderio radicato nella sua natura) di versar lacrime e di effondersi in lamenti fino ad esserne sazia, è quella stessa che i poeti soddisfanno

e che di ciò si compiace: e che la parte più nobile di noi, non ancora totalmente formata dalla riflessione e dall'abitudine, neglige di sorvegliare quella parte lacrimante: essa è allora testimonio di dolori altrui e non stima vergognoso il lodare e compatire un altro, che si dà per un uomo d'onore, ma si espande male a proposito in lamenti: anzi essa considera come un profitto il piacere che essa prova e di cui non vorrebbe privarsi respingendo ogni poesia. Pochi riflettono che i sentimenti altrui agiscono necessariamente in modo sfavorevole sui nostri; e che quando si fortifica la sensibilità per i mali altrui, è poi difficile frenarla nei nostri. Le stesse conclusioni valgono anche del ridicolo. Quello che tu ti vergogneresti di attuare in te per destare il riso, tu lo vedi nell'imitazione delle commedie o nella società, lo accogli volontieri e procedi nello stesso modo che per i sentimenti di compassione. Perchè quell'impulso che tu, anche quando ti sentivi inclinato a far ridere, trattenevi per non apparire un buffone, adesso lo lasci in piena libertà ed esso ti trascina spesso con la sua veemenza, senza che tu ne abbia coscienza, ad essere, nella tua conversazione privata, come un buffone. La poesia imitatrice agisce in noi allo stesso modo in rapporto all'istinto sessuale, all'ira ed agli altri sentimenti piacevoli e dolorosi che si collegano con l'attività nostra. Invece di disseccarli, essa li innaffia e dà loro quel predominio che dovremmo invece esercitare noi, volendo diventare più felici e non più tristi e miserabili.

Perciò quando tu, caro Glaucone, sentirai dire dagli ammiratori d'Omero che egli è stato il maestro della Grecia e che bisogna educarsi con la sua assidua lettura per imparare ad ordinare e ben condurre le faccende umane ed a regolare la propria vita secondo i suoi precetti, bisognerà avere ogni sorta di riguardi e di considerazione per questi uomini e conceder loro che Omero è il più grande dei poeti: ma nello stesso tempo ricor-

dare che nel nostro stato sono soltanto ammessi, di poesia, gli inni in lode degli dèi e gli elogi dei grandi uomini. Se tu vi accoglierai anche la Musa seducente, epica e lirica, allora regneranno in esso, al posto delle leggi e dei principî che tutti hanno sempre riconosciuto come i migliori, i sentimenti di piacere e di dolore.

(*Repubblica X*, 603 E - 607 A).

Per apprezzare questa condanna della poesia bisogna tener conto dell'esagerato culto che avevano i più per Omero, nel quale trovavano ogni scienza. Sebbene essi fossero già da tempo divulgati per iscritto, l'uso della declamazione dei poemi omerici per opera dei rapsodi era rimasto lungamente in fiore. Essi, simili un poco ai nostri attori, erravano per le città, specialmente in occasione delle numerose feste, ed ivi declamavano, adorni di pompose vesti, i poemi, esplicandone il senso e trovandovi ogni specie di sapienza. Onde, pur essendo ignorantissimi, la loro vanità era grande. Essi sono perciò derisi da Socrate in Senofonte (*Memorabili*, IV 2, 10) e da Platone nel *Ione*. Platone reagisce qui giustamente contro questo valore eccessivo che si dava alla poesia nell'educazione dei giovani, come se da essa dovessero scaturire tutte le arti e tutte le scienze.

Ma poichè Omero ci parla anche delle cose più alte e più belle, della guerra, della direzione degli eserciti, dell'ordinamento degli stati, dell'educazione dell'uomo, abbiamo il diritto di rivolgerci a lui e di chiedergli: Se tu, caro Omero, non sei solo creatore di immagini, che noi abbiamo veduto essere solo imitazioni, anzi riproduzioni di imitazioni, ma afferri direttamente il vero e sai quali sono le disposizioni che possono rendere migliori o peggiori gli uomini nella vita pubblica e privata, dicci un poco: quale stato deve a te la riforna del suo governo, come Sparta a Licurgo ed altri stati grandi e piccoli od altri? Quale stato parla di te come d'un saggio legislatore e proclama d'essere stato da te beneficato? L'Italia e la Sicilia hanno avuto Caronda e noi Solone: ma

quale è lo stato che riconosce te per legislatore? Nessuno: anche i tuoi partigiani non ne parlano. Quale guerra, al tuo tempo, venne condotta sotto la tua direzione o con i tuoi consigli? Nessuna. Sei tu celebrato per invenzioni utili nelle arti, come si attribuiscono ad uomini sapienti, quali p. es. Talete milesio o lo scita Anacarsi? In nessun modo. E se Omero non ha reso alcun servigio alla vita pubblica, ne ha reso ai privati? Ha egli nella sua vita presieduto all'educazione di altri, che si siano poi attaccati a lui ed abbiano poi tramandato ai posteri un ideale della vita omerica, come fece Pitagora, che si attirò per questa via l'affezione degli uomini e lasciò seguaci, che ancora oggi si distinguono dagli altri per un certo genere di vita, che chiamano pitagorico? Niente di simile si dice di Omero. Pensi tu del resto che, se Omero fosse stato in grado non solo di imitare delle visioni, ma di conquistare la sapienza e di formare e di rendere migliori gli uomini, non si sarebbe conquistato molti amici e non sarebbe stato da essi amato ed onorato? Protagora di Abdera, Prodico di Ceo e molti altri sofisti hanno abbastanza influenza sui loro contemporanei per persuadere loro, in discorsi particolari, che senza la loro educazione essi non sarebbero capaci di dirigere le loro proprie faccende, nè lo stato: e con questa sapienza si attirano tanto onore, che i loro amici per poco non li portano in trionfo: ed Omero ed Esiodo, con tutta la loro capacità di educare gli uomini alla virtù, avrebbero dovuto errare come cantori? Come mai gli uomini non si sarebbero attaccati ad essi più che all'oro, costringendoli a fermarsi da loro o, se non vi fossero riusciti, accompagnandoli in qualunque luogo, finchè non avessero completato la loro educazione? Dobbiamo perciò dire che, a partire da Omero, tutti i poeti sono semplici imitatori delle immagini della virtù e delle altre cose da essi trattate poeticamente; ma che essi non pervengono mai fino alla verità.

(*Repubblica X*, 599 C - 600 E).

È singolare certamente trovare in Platone, che fu grande non meno come scrittore che come filosofo, una così grave incomprensione dell'arte. Anch'essa è dovuta all'influenza della sua statolatria moralizzatrice. Non dobbiamo perciò stupirci che egli sottoponga la produzione artistica ad una specie di censura, di giudizio sul suo valore morale; che voglia vietata del tutto la poesia drammatica; che sottoponga ad un'analoga censura anche la musica. Specialmente nelle *Leggi* egli vuole sia bandita ogni forma di poesia, di musica, di danza, che non serva all'edificazione morale e non sia approvata dalle autorità. Questo rigorismo puritano non ha bisogno d'essere giudicato. Bisogna tuttavia ricordare che la teoria è la soluzione unilaterale d'un problema — il problema del rapporto dell'arte con la vita morale e della sua funzione sociale — che anche oggi è ben lungi dall'essere risolto.

2. Anche la religione non è stata fatta oggetto d'una trattazione apposita: in Platone non vi è una filosofia della religione, come non vi è un'estetica. La filosofia platonica ha un carattere religioso: è la posizione d'un principio ideale assolutamente trascendente, nel quale la realtà immediata ha la sua spiegazione e il criterio del suo valore. Ma per Platone la filosofia non è solo un sapere, è anche una vita superiore fondata sul sapere. Essa è quindi filosofia e religione ad un tempo: la religione non è un'attività separata, della quale il filosofo debba darsi ragione.

Diò è l'idea del bene, l'Uno assoluto indefinibile che comprende in sè tutto il mondo delle idee. L'operazione sua nel mondo è l'Anima universale, Zeus, il Demiurgo; gli dèi eterni sono le anime celesti, i cui corpi visibili sono gli astri. Platone credeva fermamente nella animazione degli astri, nella esistenza d'un mondo misterioso di esseri divini superiori al mondo umano: ma era egualmente persuaso che noi nulla ne conosciamo (*Cratilo*, 400 D). La teologia di Platone è quindi tutta compresa nella sua filosofia. Credeva Platone nell'esistenza dei dèmoni, specie di dèi minori, intermediari fra gli dèi e gli uomini? È difficile dirlo: ma probabilmente per lui i dèmoni erano solo le anime umane perfette, liberate per sempre (*Repubblica VII*, 540 B). L'esistenza dell'anima era per lui un principio incontestabile, ma anche rispetto ad essa riconosce l'ignoranza in cui ci troviamo circa il suo destino. «Per i tratti fondamentali

della storia dell'anima Platone si richiama, quasi scusandosi e come in vece d'una fondazione filosofica, all'autorità dei teologi (orfici) e dei sacerdoti dei misteri » (ROHDE). Di fronte a questo regno dello spirito, a questo mondo della luce, sta il principio delle tenebre, il non essere, che noi possiamo conoscere e rappresentarci solo simbolicamente, in virtù d'un pensiero « improprio ». Il mondo risulta dal conflitto di questi due principî: il suo processo è un processo di liberazione. La dottrina platonica è nettamente dualistica.

Socrate. Dio non è essenzialmente buono?

Adimanto. Come no?

S. Ma ciò, che è buono, può nuocere?

A. No certamente.

S. E se non può nuocere, non può fare nessun male.

A. Non può.

S. E ciò che non può fare male non può essere la causa di nessun male.

A. Come potrebbe?

S. E ciò che è buono non è benefico?

A. Certamente.

S. È dunque causa di ogni opera buona?

A. Senza dubbio.

S. Il bene non è dunque causa di tutte le cose: è causa delle cose buone, non è causa delle altre.

A. Sicuramente.

S. Dunque Dio, poichè è buono, non può essere causa di tutte le cose, come si dice: egli è causa agli uomini di poche cose, di molte non è causa: perchè i mali sono fra noi molto più numerosi che i beni. Egli solo deve essere considerato come causa dei beni: dei mali invece bisogna cercare una causa altra da Dio.

A. Ciò che tu dici mi sembra verissimo.

(*Repubblica II*, 379 A - C).

È una convinzione ferma in Platone la fede in un ordine morale, in una legge divina, che penetra e regge tutte le cose, che le dirige verso il bene e che assicura alla virtù ed alla giu-

stizia il trionfo finale. Egli si volge perciò con una specie di corruccio contro la pseudo-scienza materialistica che, dice Platone, è oggi nella bocca di tutto il mondo (*Leggi X*, 891 B); che è cieca dinanzi alla vita divina delle cose e vorrebbe tutto ridurre ad una aggregazione meccanica di elementi materiali, operata dalla natura e dal caso. Contro di essa egli mostra che la realtà prima e fondamentale è non la realtà corporea, ma la realtà spirituale e che su di essa si fondano quelle distinzioni assolute tra vero e falso, tra bene e male, che danno al mondo un valore ed un senso. Ma con altrettanta severità si volge contro quelle forme degenerate della religione che sono le superstizioni popolari, nelle quali egli vede una delle cause principali dell'irreligiosità dominante. La favole mitologiche, che sono l'argomento più comune dei poeti, non solo hanno il torto di rappresentarci indegnamente Dio e gli esseri divini, in quanto attribuiscono ad essi azioni riprovevoli, come il male e la menzogna; ma esercitano anche un'azione corruttrice sull'animo dei giovani, in quanto propongono esempi di cose basse, di passioni e di debolezze immorali (*Repubblica II*, 377 A ss.). È tuttavia degno di nota che Platone respinge l'interpretazione allegorica, euemeristica, (in fondo naturalistica) di queste leggende, comune ai sofisti ed ai cinici.

(*Fedro.* Dimmi, caro Socrate, credi tu alla verità di queste leggende (della ninfa Oritia rapita da Borea)?

Socrate. Non vi sarebbe niente di strano se io, come i nostri sapienti, non vi credessi. Con una interpretazione potrei dire che un urto del vento boreale, l'abbia precipitata, mentre essa giocava con una sua compagna, dalle rupi qui vicine e che questa morte abbia dato origine alla leggenda che essa sia stata rapita da Borea. Oppure potrei trasportare la scena sulle rupi dell'Aeropago: perchè un'altra versione racconta che essa sia stata rapita su quelle colline, non qui dove siamo. Tutte queste spiegazioni, caro Fedro, mi sembrano molto eleganti, ma esse esigono un uomo ben abile, disposto a non risparmiar fatiche ed ancora esse lo metterebbero ad una ben dura prova: perchè egli dopo dovrebbe spiegare la

forma dei centauri e poi quella della chimera: e qui s'avanza una schiera di gorgoni, di cavalli alati e di mille altri mostri inquietanti per il loro numero e la loro forma. Se l'incredulo cerca con la sua sapienza volgare di darne una spiegazione verosimile, bisogna che egli vi impieghi un tempo non indifferente. Ora io non ho tempo per questo e te ne dico la ragione. Io non ho ancora potuto, conforme al precetto di Delfo, conoscere me stesso: e mi sembra ridicolo che uno, il quale non possiede ancora questa conoscenza, vada appresso a cose che gli sono straniere. Quindi io lascio da parte queste cose, mi attengo alla fede popolare e procuro di indagare non queste storie, ma me stesso per vedere se io non sia un mostro più complicato e più furioso che Tifone o un essere più dolce e semplice, che ha ricevuto una scintilla della natura divina.

(*Fedro*, 229 C - 230 A).

La posizione che Platone assume di fronte alla religione popolare è la più logica che possa assumere un filosofo religioso. Egli non ne accetta certamente le degenerazioni mitologiche e superstiziose: sebbene apprezzasse le dottrine della tradizione orfica, mostra un certo sprezzo per i misteri e le loro pratiche (*Fedro*, 248 E; *Repubblica II*, 364 B); nelle classificazioni del *Politico* indovini e sacerdoti sono posti nella categoria dei servitori (290 C-D). Ma la religione popolare, anche degenerata, è pur sempre il travestimento simbolico d'un nucleo di verità, che è ben difficile afferrare nella sua purezza; essa è fondata non sulla sapienza, ma su d'una μανία, su d'una visione ispirata, che è almeno il presentimento della verità. Essa ha bisogno quindi d'una purificazione: ed anche così purificata, essa rimane sempre fuori del sacro recinto della filosofia. È significativo il fatto che la pietà religiosa, la quale ancora nel *Gorgia* figura tra le cinque virtù, è più tardi eliminata. Questa è anche un'eliminazione dell'elemento puramente cerimoniale e tradizionale e ci rinvia alla conclusione parallela dell'*Eutifrone*: ciò che è caro agli dèi è tale perchè è giusto, non è giusto perchè è caro agli dèi. Ciò non toglie però alla

religione tradizionale, purificata dalle sue scorie e diretta, il più che sia possibile, verso un'interpretazione filosofica, il diritto di essere conservata come l'unica forma di vita religiosa accessibile alla moltitudine. Nella *Repubblica* (IV 427 B) Platone vuole sia affidata al santuario di Delfo, come all'interprete naturale in materia di religione, tutta la legislazione ecclesiastica: nelle *Leggi* questa parte della legislazione è anche più largamente svolta e lo spirito conservatore più accentuato.

L'opinione comune che avvicina Platone al monoteismo delle religioni tradizionali è quindi completamente errata. L'Uno, il Bene assoluto è per Platone una realtà trascendente, che è al disopra d'ogni carattere personale: e la realtà empirica è da lui concepita sotto il segno del dualismo più esplicito. Ciò che ha creato quest'illusione è da una parte lo spirito profondamente morale e religioso delle dottrina, dall'altro il carattere particolare del linguaggio platonico, che ama i travestimenti mitici e non rifugge dalle espressioni più banali, anzi le ricerca spesso con una specie di compiacimento ironico. In fondo la filosofia era per lui qualche cosa di esoterico; e la veste exoterica non aveva ai suoi occhi importanza. Come filosofia il platonismo non ha quindi nulla di comune col cristianesimo dogmatico: ma il suo spirito religioso ne fece una specie di corrente parallela ed affine al cristianesimo e gli permise di esercitare sullo svolgimento del pensiero cristiano un'azione salutare e profonda, che si continua fino all'età nostra.

esoterico da εσωτερικός = interiore, secreto
essoterico da εξωτερικός = esteriore, pubblico

INDICE

---

orentino F. — Elementi di filosofia ad uso dei Licei, a cura di G. Gentile: Parte prima: Psicologia e logica . . . . L. 12,80
Parte seconda: Etica . . . . » 11 —
Manuale di Storia della Filosofia. A cura di Giuseppe Monticelli:
Vol. I - Filosofia antica e del Medio Evo . . . . » 11,50
Vol. II - Filosofia moderna . . . . » 12,50

abelli A. — Il metodo d'insegnamento nelle Scuole elem. d'Italia » 3 —
L'uomo e le scienze morali. A cura, con pref. e note di L. Credaro » 6 —

addi A. — La pedagogia del sordomuto di Giulio Ferreri, con una lettera dello stesso . . . . » 4 —

àmbaro A. — Riforma religiosa nel carteggio inedito di Raffaello Lambruschini: Vol. I - Introduzione . . . . » 25 —
Vol. II - Carteggio religioso e Appendice . . » 25 —

irard G. — Dall'insegnamento regolare della lingua materna nelle scuole e nelle famiglie. A cura e con introduz. di M. Miraglia » 9 —

uex E. — Storia dell'istruzione e dell'educazione. Traduzione e note con appendice su "Il pensiero pedagogico italiano nel suo sviluppo storico" di G. Vidari: Vol. I: Dall'antichità a G. F. Herbart » 20 —
Vol. II: Da G. F. Herbart ai nostri giorni » 20 —

uyau M. G. — Abbozzo d'una morale senza obbligo nè sanzione. Traduzione di A. Biancotti, con prefaz. di Annibale Pastore . » 12 —

uzzo A. — Verità e realtà. - Apologia dell'idealismo . . . . » 12 —

ant E. — La pedagogia. Proemio e traduz. italiana di A. Valdarnini » 4,75
Pedagogia. Traduzione, introd. e commento di N. Abbagnano » 5,50
Antropologia prammatica. Prima traduzione italiana con introduzione e note di G. Vidari . . . . » 12 —
La metafisica dei costumi. Prima traduzione italiana con prefazione e note di G. Vidari:
Parte prima: La dottrina del diritto . . . . » 8 —
Parte seconda: La dottrina della virtù . . . . » 7 —
Fondazione della metafisica dei costumi. Prima versione italiana con introduzione di G. Vidari . . . . » 5,25
Lettere pubblicate per la prima volta in italiano in commemorazione del secondo centenario della nascita di E. Kant. Traduzione di V. D'Agostino e G. Piccoli, a cura e con introduz. di A. Pastore » 7 —
Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza. Traduzione, introduzione e commento di P. Martinetti » 11 —

ambruschini R. — Della educazione. Nuova edizione con introduz. (profilo del Lambruschini) di A. Gàmbaro e note di G. B. Gerini » 7,50

ocke G. — I principî dell'Illuminismo Eclettico dedotto dal "Saggio sull'intelletto umano" a cura di C. Mazzantini . . . » 17 —
- Pensieri sulla educazione. Traduz. e introd. di Antonio Marcuzzi » 10,75

ombardo Radice G. — Orientamenti pedogogici per la Scuola italiana: Volume I . . . . » 14 —
Volume II . . . . » 13 —

archesini G. — I problemi fondamentali della educazione . . » 16 —
- La finzione dell'Educazione o la Pedagogia del "Come se" . . » 9 —

artinetti P. — Antologia Kantiana (2a Edizione) . . . . . . » 11 —
- Antologia Platonica . . . . » 18 —

esser A. — Commento alla critica della Ragion pura di Kant. A cura e con prefazione di F. Kiesow, traduzione di V. D'Agostino » 11 —



Torino-Milano-Firenze - G. B. PARAVIA & C. - Roma-Napoli-Palermo

Montaigne (Di) M. — Pagine degli "Essais" scelte e tradotte da Antonio Bozzone . . . . . L. 7 —

Nazzari R. — Principî di gnoseologia. Teoria della cognizione. (Premiato dalla R. Accademia dei Lincei) . . . . . » 16,50

— Volontà e libertà. Studio critico . . . . . » 12 —

Pellico S. — Dei doveri degli uomini . . . . . » 2,25

Perticone G. — Il problema morale e politico . . . . . » 14 —

Pestalozzi E. — Come Geltrude istruisce i suoi figli. Traduzione di A. Romagnoli; introduzione e note di G. Tarozzi . . . . . » 15 —

— Il canto del cigno. Traduzione di A. Romagnoli. Introduzione e note di G. Tarozzi . . . . . » 15 —

Piccoli V. — Storia della filosofia italiana . . . . . » 10 —

Rayneri G. A. — Primi principî di metodica, con introduzione e note di G. Vidari . . . . . » 12,50

Romano P. — Nel dominio pedagogico. Saggi di scienza e filosofia dell'educazione . . . . . » 5 —

— Per una nuova coscienza pedagogica . . . . . » 9 —

Rosmini A. — Il principio del diritto. A cura di M. Barillari . . » 7 —

— L'educazione dell'infanzia e il principio supremo della metodica con altri scritti pedagogici a cura di G. Gentile . . . . . » 18 —

— Della Educazione cristiana. Libri tre, con introd. di C. Caviglione » 9 —

Rousseau G. G. — L'Emilio o dell'educazione. Nuova traduzione a cura di C. Verde. — Due volumi . . . . . » 20 —

— Le confessioni. Pagine scelte, con introduzione, note e riassunto dei passi omessi a cura di G. L. Arrighi. Traduz. di E. Aroca » 7 —

Ruskin J. — La corona d'olivo selvatico. Traduzione di A. Biancotti con prefazione di G. Boni . . . . . » 8 —

Sidgwick E. — Prime linee di una storia della morale. Traduzione e appendice di Zino Zini . . . . . » 16 —

Simmel G. — Schopenhauer e Nietzsche. Traduzione e introduz. di G. Perticone . . . . . » 9 —

Spencer E. — Dell'educazione intellettuale, morale e fisica. Traduzione dall'inglese con un proemio sulla "Pedagogia e Filosofia sintetica di E. Spencer" per A. Valdarnini . . . . . » 4,50

Terzaghi N. — La preparazione degli insegnanti medi . . . . . » 6,50

Tommaseo N. — Dell'educazione, Desideri e saggi pratici. Nuova edizione curata da G. Della Valle. Due volumi . . . . . » 22 —

Valdarnini A. — Elementi scientifici di psicologia e logica. Due vol.
Parte I — Psicologia . . . . . » 4,80
Parte II — Logica . . . . . » 6 —

— Elementi scientifici di etica e diritto, ad uso dei Licei, Istit. tecnici » 5 —

Vidari G. — Educazione nazionale:
Vol. I: Saggi e discorsi . . . . .
Vol. II: Frammenti di vita . . . . .
Vol. III: Problemi di educazione. Figure di ed[illegible]

— Il pensiero pedagogico italiano nel suo sviluppo sto[illegible] zione sommaria . . . . .

— L'educazione dell'uomo. Introduzione generale. Parte p[illegible] bello e l'educazione estetica . . . . .

— Elementi di pedagogia - I. I dati della pedagogia . .

Prezzo L. 18 —